

# SER MAJÄÄW

Ritualidad *ayuujk*  
en Tlahuitoltepec,  
Oaxaca

María del Carmen  
Castillo Cisneros





# SER MAJÄÄW

Ritualidad *ayuujk*  
en Tlahuitoltepec, Oaxaca

María del Carmen Castillo Cisneros



© 2021

## **Culturas Originarias**

1<sup>er</sup> volumen

### **Autora**

María del Carmen Castillo Cisneros

### **PUBLICACIONES ENREDARS**

#### **Director Enredars**

Fernando Quiles García

#### **Coordinador editorial**

Juan Ramón Rodríguez-Mateo

#### **Administración y gestión**

María de los Ángeles Fernández Valle

Zara M<sup>a</sup> Ruiz Romero

#### **Gestión de contenidos digitales y redes**

Victoria Sánchez Mellado y Elisa Quiles Aranda

### **Imagen de portada**

*Sacerdote Kumantuk*, Estela 3

Facundo Vargas, 2019

### **Diseño de portada**

Israel David Piña García

### **Fotografías y dibujos**

© de la autora, excepto que se especifique el autor de la imagen

© de los textos e imágenes: los autores

© de la edición:

E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos  
en Redes / Universidad Pablo de Olavide

ISBN: 978-84-09-31062-3

2021, Sevilla, España

### **COLECCIÓN CULTURAS ORIGINARIAS**

#### **Directoras**

María del Carmen Castillo

Lorenza López Mestas

Ana Cielo Quiñones





## Comité Asesor

Dora Arizaga Guzmán, *arquitecta. Quito, Ecuador*  
Alicia Cámara. *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid, España*  
Elena Díez Jorge. *Universidad de Granada, España*  
Marcello Fagiolo. *Centro Studi Cultura e Immagine di Roma, Italia*  
Martha Fernández. *Universidad Nacional Autónoma de México. México DF, México*  
Jaime García Bernal. *Universidad de Sevilla, España*  
María Pilar García Cuetos. *Universidad de Oviedo, España*  
Lena Saladina Iglesias Rouco. *Universidad de Burgos, España*  
Ilona Katzew. *Curator and Department Head of Latin American Art. Los Angeles County Museum of Art (LACMA). Los Ángeles, Estados Unidos*  
Mercedes Elizabeth Kuon Arce. *Antropóloga. Cusco, Perú*  
Luciano Migliaccio. *Universidade de São Paulo, Brasil*  
Víctor Mínguez Cornelles. *Universitat Jaume I. Castellón, España*  
Macarena Moralejo. *Universidad de Granada, España*  
Ramón Mújica Pinilla. *Lima, Perú*  
Francisco Javier Pizarro. *Universidad de Extremadura. Cáceres, España*  
Ana Cielo Quiñones Aguilar. *Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia*  
Delfín Rodríguez. *Universidad Complutense de Madrid, España*  
Janeth Rodríguez Nóbrega. *Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela*  
Olaya Sanfuentes. *Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile*  
Pedro Flor. *Univ. Aberta / Instituto de História da Arte - NOVA/FCSH, Portugal*

## Comité Académico

### Colección Culturas Originarias

Gabriel Arriarán. *Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú*  
Fidencio Briceño Chel. *INAH-Yucatán, México*  
Beatriz Carrera Maldonado. *Universidad Autónoma de Zacatecas, México*  
Alba Choque Porras. *Universidad La Salle, Perú*  
Óscar Flores Flores. *IIE-UNAM, México*  
Selene Yuridia Galindo Cumplido. *FAD-UNAM, México*  
Raquel Güereca Durán. *IIH-UNAM Unidad Oaxaca, México*  
Mariella Hernández Moncada. *Consultora en proyectos sociales y culturales, El Salvador*  
Peter Jiménez Betts. *Arqueólogo e investigador del Centro INAH Zacatecas, México*  
Cebaldo de León Inawinapi. *Antropólogo, Pueblo Guna Dule, Panamá*  
Leonardo López Luján. *INAH, México*  
Elena Mazzetto. *FFyL-UNAM, México*  
Silvia María del Socorro Mesa Dávila. *Arqueóloga Directora del Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas del INAH, México*  
Jorge Antonio Ñancucheo. *Presidente de la ONPIA, Argentina*  
Susana Ramírez Urrea. *Arqueóloga e investigadora de la Universidad de Guadalajara, México*  
Henry Vargas Benavides. *FAL-Universidad de Costa Rica*  
Juan Villanueva Criales. *Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.*  
COLMIX. *Colectivo Mixe, México*

# ÍNDICE

Prólogo: Reflejos.....	9
Yásnaya Elena Aguilar Gil	
Prefacio.....	13
Introducción .....	17
<i>Kontoy y Tajëw: el binomio mítico ayuujk</i> .....	37
La permanencia adaptativa del mito.....	46
Los <i>ayuujk</i> un pueblo heterogéneo .....	55
Contexto arqueológico .....	57
Altitudes, polifonía y montañas que guardan la raíz.....	59
Gobernancia y cacicazgos .....	62
Economía regional y migraciones .....	67
Alimentación.....	69
Religión .....	71
Organizaciones, instituciones y centros <i>ayuujk</i> .....	74
Apuntes sobre <i>Xaamkëjxp</i> .....	78
<i>Kojpk pääjtin: encuentro con la raíz</i> .....	87
El ritual: espacios, tiempos y actores .....	88
Emprendiendo camino .....	93
El encuentro con la montaña .....	95
Compartir la ofrenda .....	105
Lugares, objetos y elementos rituales .....	108
Interrogantes a consideración.....	114
El mundo tierra mixe.....	117
Del dilema entre naturaleza y cultura nació la antropología.....	119
Sistema de clasificación espacial de <i>Xaamkëjxp</i> .....	128
El cuerpo humano como recurso cognoscitivo .....	135

<i>Tu'uk et – ja tu'uk et</i> : un lugar – otro lugar .....	142
<i>Xëpitsimy – xëjexy</i> : alba – ocaso.....	146
<i>Tääy – jikiiny</i> : fin – principio .....	149
Recapitulando.....	150
<b>Los que habitan el mundo .....</b>	<b>153</b>
<i>Kupe'ets kukoots</i> : sin luz, sin calor, lo oscuro .....	154
<i>Pa jää'y</i> : falsa gente .....	155
<i>Jää'y</i> : hacerse persona .....	157
La alteridad del <i>jää'y</i> .....	167
<i>Tso'ok</i> : nahual .....	169
<i>Kumantuk</i> : el otro acéfalo.....	172
<i>Wimpejtin tikäjtsin</i> : El mundo de los muertos.....	176
<i>Poj – witsuk</i> : viento – rayo .....	181
La relación con lo alterno manifiesta en el cuerpo de los <i>ayuujk jää'y</i> .	183
<b>Chamanismo <i>ayuujk</i> .....</b>	<b>185</b>
Abordar el sueño .....	186
Los <i>ayuujk</i> y los sueños cotidianos .....	191
Los <i>xëmaapyëtë</i> de la mixe alta .....	195
Iniciación: soñar, enfermar y ganar la batalla .....	199
<b><i>Majääw</i>: la fuerza vital para enfrentar la vida .....</b>	<b>217</b>
Amasando como preámbulo .....	223
Los <i>xatsy</i> o culebras de maíz no nixtamalizado.....	224
Huele que alimenta: comidas rituales para los humanos .....	231
Hacer perfumar .....	239
<b>Cerrando ciclos .....</b>	<b>243</b>
Encuentro del nomos y el cosmos .....	245
La ritualidad recargada y en tensión.....	247
Ser <i>majääw</i> : La fuerza de la memoria y la imaginación de futuros...	249
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>253</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>255</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>281</b>
Los mixes en la etnografía .....	281
Vocales y consonantes del <i>ayuujk</i> .....	305
Glosario <i>ayuujk</i> .....	309

A mi padre,  
por ser mi raíz, por ser mi *majääw*

# PRÓLOGO: REFLEJOS

**Yásnaya Elena Aguilar Gil**

Escribo desde las montañas mixes después de leer sobre el rico y complejo mundo de la mitología, los rituales y la concepción entre las comunidades *ayuujk* de la Sierra Norte de Oaxaca, tal como ha quedado plasmado en el libro *Ser Majääw. Ritualidad ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca* escrito por María del Carmen Castillo Cisneros a quien, desde que conozco, he llamado Pame con admiración y cariño en la misma proporción. Yo misma pertenezco a una de esas comunidades mixes en las que la autora comenzó una investigación que la llevó a sumergirse a un mundo que yo no alcanzo a comprender en su totalidad debido, tal vez, a la cotidiana inmersión en esa realidad que, de tan natural y dada, no había podido reflexionar con la mente y la mirada con las que Pame ahora desenrolla aspectos intrincados y profundos en sus líneas. De pronto, las narraciones y rituales tan familiares que conocí desde la infancia, se convierten, al leerlos en las palabras y reflexiones de la autora, en algo nuevo sobre lo que puedo hacerme otras preguntas y que me inquietan de manera inédita.

Desde este lado, la visita de personas dedicadas a la antropología siempre habían despertado una gran curiosidad en mí. No es que fueran abundantes, pero la primera vez que supe de su quehacer, me preguntaba por qué hacían estos viajes y, sobre todo, por qué hacían preguntas sobre temas



que apenas me parecían extraordinarios, así era la vida, nuestra vida aquí, ¿por qué les parecía extraño a los antropólogos al grado de preguntar por lo que ya está dado?. No comprendía del todo su profesión y, con el tiempo, en procesos de reivindicación de la lucha de los pueblos indígenas, la antropología me comenzó a parecer sospechosa y pude darme cuenta de algunas de sus contradicciones históricas. Sin embargo, podía encontrar también en las investigaciones antropológicas una fuente de datos y preguntas que no me dejaban indiferente. Al leer y entablar pláticas con la autora sobre distintos aspectos de la cultura mixe, durante un cierto tiempo, me di cuenta que tal vez, justo la mirada antropológica desde un genuino respeto e interés con los que siempre la ha ejercido Pame, podía servirme de espejo en el que se reflejaran preguntas sobre mí misma, sobre mi cultura y mi historia, preguntas que de otro modo no podría hacerme del mismo modo. Esa sensación que siempre he tenido al conversar con la autora, volvió a aparecer nitidamente al leer este libro: la provocación de visitar lo dado, lo que es y existe; la necesidad incluso de discrepar, de ampliar, de reconsiderar lo que pensaba ya bien establecido en mi sistema de creencias. Encuentro así, una respuesta a esa curiosidad infantil sobre el trabajo que los antropólogos desarrollan en nuestras comunidades: la posibilidad de que, si se hace adecuadamente, no solo nosotros constituyamos un otro a estudiar, la posibilidad de intercambiar papeles constantemente de modo que la investigación antropológica sea también un otro-espejo que nos devuelve miradas y preguntas inéditas sobre nosotros, esos perpetuos otros para Occidente. La mirada externa ilumina con otra luz aspectos que visitaría de modos propios: la luz que sólo puede dar el contraste. Por esta razón, agradezco que esta investigación que nació como tesis se haya convertido en libro para ser accesible no solo a estudiosos y especialistas del tema, si no, sobre todo, como insiste la autora, a personas como yo que pertenecemos a los pueblos mixes y a los pueblos indígenas. La autora se centra sobre todo en la comunidad de Tlahuitoltepec, vecina a mi comunidad, Ayutla; aún estando tan cercana, puedo establecer contrastes interesantes y aprender mucho de las semejanzas y diferencias. En este sentido, este libro constituye también una gran aportación a las reflexiones regionales sobre nuestra cosmovisión y nuestros rituales que se manifiestan de modos distintos y han adquirido características particulares según la comunidad en la que tienen lugar. La investigación de Pame potencia contrastes a diferentes niveles que nos plantean nuevas preguntas sobre nuestra vida como *ayuujk jä'äy*.

Este libro se centra en un tema que es común a toda la humanidad, una necesidad profundamente humana: los rituales, la necesidad de ritualizar, los sueños, la relación con entes extrahumanos, la conformación de la persona. Cuando la autora, después de sumergirse directamente en la experiencia ritual, habla de las ceremonias de Tlahuitoltepec devela también lo universal que hay en nuestro modo concreto de ser mixes. La ritualidad y la relación que establecemos con lo sagrado es un tema complejo como pocos y se agradece la valentía con la que la autora lo aborda. A diferencia de otros casos, el pueblo mixe mantiene, a pesar de la prohibición y el abierto combate histórico (los castigos por idolatría en la Sierra Norte durante la época virreinal fueron cruelmente ejemplares), una intensa vida ritual que, aunque convive con el catolicismo y otras tradiciones cristianas, se mantiene muy vigente. Esto puede observarse en la importancia que nuestros rituales tienen en la política comunal que organiza y da eje a nuestra vida en sociedad. Como la autora lo apunta, las ceremonias y rituales mixe no están confinados sólo al entorno familiar sino que marcan los tiempos de la vida pública y la vida política. El mito como praxis actual, de la que se habla en esta investigación, revela la actualización constante de las narraciones tradicionales que dan sentido a nuestra vida individual y a nuestra vida en común junto con la relación que establecemos con el territorio.

En algún punto, la autora expresa su inquietud sobre los usos que la información contenida en un libro de esta naturaleza pueden tener. Imagino que es siempre una preocupación que acompaña al trabajo antropológico, sobre todo en este caso en el que se aborda un tema que en mixe llamamos *amäy*, un asunto delicado, algo para cuidar. Las decisiones que se toman sobre lo que se publica o lo que se guarda no son fáciles. Sin embargo, bastante hay de la autora y su mirada en esta publicación que deja preguntas sin abrir, preguntas *amäy* que nos tocará a nosotros reflexionar pero que abren nuevas posibilidades de interlocución que en el mundo actual son necesarias. Durante mucho tiempo, y aún ahora, una gran parte del sistema de creencias que se describen en este libro fueron tomadas como pensamiento mágico, como supercherías en oposición a la tradición occidental en la que cultura y naturaleza fueron definitivamente divorciadas. Sin embargo, esa aparente división racional entre naturaleza y humanidad llevaron a Occidente a considerar que la naturaleza, siendo ya un otro, podía ser convertida en mercancía a perpetuidad. Creerlo así y actuar en consecuencia nos ha traído una emergencia climática sin precedentes que nos plantea escenarios de muerte. Las respuestas a la muy presente y actual crisis civilizatoria parecen estar en los

sistemas en los que hay un continuo entre la humanidad, los seres extrahumanos en horizontalidad como se apunta en el libro y las fuerzas que dan vida. En este sentido, celebro entonces la publicación de este libro-espejo que Pame me devuelve y en el que hallo imágenes, nuevas preguntas y contrastes que redefinen nuestras preocupaciones actuales como pueblos mixes.

*Tyoskujuyëp, Pam*

# PREFACIO

“Se debe ir al Zempoaltépetl por lo menos una vez en la vida”  
—me advirtieron con insistencia.

Este libro es una obra etnográfica sobre la ritualidad *ayuujk* (mixe), centrándose en la localidad de Santa María Tlahuitoltepec. Quince años de convivencia con sus pobladores me llevaron a escribir un texto que aborda lo ritual en articulación con la noción de persona, la percepción y concepción del mundo, la mitología, el chamanismo y la fuerza, como sustento clave y necesario para afrontar la vida. Todas estas temáticas intersectadas a su vez por las infinitas relaciones sociales establecidas entre los distintos seres (humanos y extrahumanos) que componen la sociedad *ayuujk*.

De esta manera, se trata de un trabajo que deja ver, a través de la cotidianidad de una comunidad mixe, la existencia de un dinámico *nomos*<sup>1</sup> que legitima un *cosmos*<sup>2</sup> compartido que, en cierta medida, permite dar atisbos de uno de los pueblos herederos de lo que fuera la cultura madre mesoamericana (Olmeca), a saber, abuela de los mixes-zoques actuales. En este sentido, apuntar acerca de la ritualidad en un pueblo, atendiendo añadidos, tensiones, cambios y transformaciones que se registran a bien entrado el siglo XXI resulta oportuno para argumentar que, en este caso, contra todo pronóstico, su existencia prevalece y se reelabora como un componente de identidad que lejos de desaparecer se refuerza.

---

1. Entendido como el conjunto de normas, reglas y convenciones sociales de todo tipo que comparte una sociedad determinada.

2. Aquello que trasciende al hombre, un orden sagrado que legitima el *nomos*.

*Ser majääw*: Ritualidad *ayuujk* en Tlahuitoltepec, Oaxaca supone también un ejercicio de diálogo con los *ayuujk* tratando de explicar, a partir del trabajo de campo de larga duración, lo que representa “ser y estar en el mundo” para los habitantes de Tlahuitoltepec. Por consiguiente, ofrece una reflexión sociocultural de entre múltiples factibles, dada por lo que este pueblo me compartió sobre su universo, la naturaleza de su existencia y una *praxis* ritual que les permite en cierta medida, proyectar su futuro.

Como bien sabemos, toda historia se va tejiendo y este libro presenta, después de un largo periodo de selección de hilos, sistemático urdido y paciente tramado, un posible trazo del lienzo ritual de los *ayuujk* de Tlahuitoltepec. Y así, como cada historia es un tejido de memorias, éstas siempre buscan tomar voz. Siguiendo a Stoller (2018:27), refiero a “la profunda importancia de las historias y de contarlas” como tema central que no debe pasarse por alto o ser infravalorado dentro de la disciplina antropológica.

Dicho en otras palabras, hago de esta travesía etnográfica un relato, por varios motivos. El primero de ellos busca saldar cuentas con el pueblo mixe poniendo en sus manos el fruto de lo que durante una década me vieron hacer yendo y viniendo por los caminos nebulosos de su territorio. No sé si lo que expondré logre satisfacer sus expectativas o por el contrario, genere controversias. De cualquier modo, es un compromiso adquirido y, sin tratar de justificar fallas u omisiones, aseguro que se trata de un documento estrictamente adherido a las memorias que me transmitieron y por ello, vale la pena correr el riesgo asumiendo responsabilidades. En segundo lugar, este libro es evidencia de los distintos cuestionamientos de una antropóloga absorta frente a la diversidad de realidades vividas dentro de su mismo país. Como suele decirse, son muchos los México(s) que conforman esta nación; configuraciones todas tan lejanas entre sí en la manera en que percibimos y habitamos el mundo, que es necesario discurrir tratando de hacer un aporte en aras de lograr un mejor conocimiento entre conciudadanos mexicanos (a saber pueblos originarios y población mestiza). Por último y no menos importante, los *ayuujk* de hoy son, sin temor a equivocarnos, la herencia viva (y, como todo lo vivo, dinámico y cambiante) de lo que en su momento fue definido como lo Olmeca o cultura madre en Mesoamérica. Con ello no quiero perpetuar generalizaciones culturales, por el contrario, muestro una de las facetas contemporáneas de lo que se considera una de las tradiciones culturales más antiguas en nuestro país y su devenir en el siglo XXI.



Sin aires de contener conocimiento *per se*, comparto también vivencias, cuestionamientos y reflexiones que son resultado de una larga convivencia en el campo y posterior a él. Como libro, presenta ante el lector una manera de armar el rompecabezas de la vida ritual *ayuujk*, pero sin duda, lejos está de ser la única vía posible. Como siempre lo he sostenido, los antropólogos traducimos, interpretamos y como bien sugiere Clarice Lispector, “tratamos de reproducir lo irreproducible” en un esfuerzo por hacer camino en el conocimiento de lo sociocultural.

No imagino mi persona sin el trance *ayuujk*, sin los relatos grabados en mi mente durante noches heladas donde no conseguía que mis pies entraran en calor. No concibo hoy otra manera de ver el mundo sin contrastarlo, en un ejercicio casi automático, con lo vivido y aprendido en tierras mixes. Forma ya parte de mi experiencia y a ella recurro para continuar mi trabajo antropológico con otras poblaciones. En este sentido, lo *ayuujk* y lo *tacuate*<sup>3</sup> siempre serán mi punto de referencia etnográfica.

La lluvia en el trópico, tan distante y distinta, pone a prueba el dominio de un tejido antropológico de hilos escurridizos. Si en aquellos días de trabajo de campo, la fría humedad de la montaña se metió en mi médula para mostrarme la diversidad cultural de mi país a través de los mixes, hoy su cálida versión en tierras mayas, me pide transpirarla. De esta manera, Ser *majääw* es también mi propio *kojpk pääjtin* “(encuentro con la raíz) y, la búsqueda de fuerza, una ventana que me permite asomarme a una forma particular de ser que, ajena y no, activa pensamientos y regresa preguntas en nuevos formatos. Lo que están por leer, finiquita así promesas hechas a mí misma y a los pobladores de aquellos cerros parlantes donde tantos acuden al encuentro de su raíz e incrementan el *majääw* o fuerza que da sustento vital y permite la continuidad de la vida colectiva.

Mucho de lo que van a encontrar en la historia que a continuación presento como preámbulo de la introducción sirve para revelar la importancia que tiene “el aparato ritual” en la localidad de Tlahuitoltepec. Por tanto, a

3. Los tacuates son una etnia que habita principalmente en el municipio de Santa María Zacatepec, Oaxaca. Pertenecen a su vez al grupo etnolingüístico mixteco. Vivi entre 2002 y 2003 en dicha localidad haciendo mi trabajo de investigación para la tesis de licenciatura. Para más información consultar: Castillo Cisneros, María del Carmen. Tacuates, CDI, México, 2006.

4. En sentido etimológico *Kojpk pääjtin* significa “encuentro con la montaña” o “encuentro con la raíz”, también puede referir a “hacer contacto con la montaña” pero ya no tiene el sentido literal. Ahora significa “hacer rituales en el cerro”. Por tanto tiene un significado derivado de la acción ritual, ya que si vas al cerro y no haces ritual no se diría así. Su sentido etimológico es uno, el uso actual es otro.

lo largo del libro, mediante la exposición en extenso de datos etnográficos acompañados de conceptos antropológicos pertinentes, iremos hilvanado el papel relevante que tienen la mitología, el chamanismo, el recurso onírico, el territorio compartido y los seres que en él moran, para descubrir que, atender cabalmente a la ritualidad es preponderante para “ser y estar” en el mundo *ayuujk*.

# INTRODUCCIÓN

## UNA NOVIA, UN REY, UN PUEBLO

Comienzo entonces por un caso concreto que no corresponde tal cual, en tiempo etnográfico, con mi llegada a tierras *ayuujk*, ni con lo que detonó esta investigación, pero que sirve como punta de lanza para ilustrar el contenido que hallará el lector en este libro. Se trata de un suceso acontecido hace poco más de diez años en Tlahuitoltepec que impactó a la comunidad mientras yo hacía investigación y que me permite hoy, en retrospectiva, trazar los cuestionamientos sobre la ritualidad y su importancia que en los subsecuentes capítulos serán abordados.

Refiero a una joven mujer que reportó en su momento, haber tenido visiones del rey *Kontoy*<sup>5</sup>. Decía que éste se le aparecía entre sueños y le pedía matrimonio en función del bienestar del pueblo. Cuentan que todo comenzó años antes cuando esta muchacha vivía en la ciudad de México donde enfermó gravemente y, pese a recurrir a instancias médicas, no encontró respuesta a dicho padecimiento. Frente a este caso irresuelto y esperando hallar paz, acudió con un espiritista recomendado quien, en pocas palabras, le mencionó que por lo que estaba pasando tenía relación con el hecho de que ella era considerada una *-reina-*. Desde entonces, la joven comenzó constantemente

---

5. *Kontoy*, pronunciado *Kondoy* es el héroe cultural de los *ayuujk*. Figura como el primer hombre, nacido de un huevo, cuyas hazañas son contadas en diferentes relatos míticos. Es también un héroe mesiánico que promete volver con su pueblo. Aunque la literatura presenta varias formas de escribir su nombre, utilizo *Kontoy*, porque es el vocablo acordado por los mixe hablantes en las Semanas de vida y lengua mixe y el utilizado por el lingüista mixe Juan Carlos Reyes (2006).

a soñar con *Kontoy* quien, según el boca a boca en Tlahuitoltepec, a través del estado onírico, le pedía que hablara con las autoridades locales para pedir su apoyo para realizar una boda en la Iglesia de la comunidad e ir al cerro a hacer distintos tipos de ofrendas.

De este modo, la chica regresó al pueblo y como al parecer, estas visiones se volvieron constantes, la noticia comenzó a propagarse; se decía que era la novia de *Kontoy*, que se iba a casar con él, que él la había escogido y que hasta tenía apartada la iglesia para el casamiento católico.

Tiempo después, la muchacha, siguiendo la tradición ritual, fue al Zempoaltépetl<sup>6</sup> a dejar una ofrenda. Cuentan que además de sacrificar gallos y guajolotes, como marca la costumbre, ofreció gatitos y hasta un bebé recién nacido. Motivo por el cual, los habitantes de Yacochi (agencia municipal de Tlahuitoltepec donde se ubica el cerro) a mediados de 2008, decidieron cercar la entrada al lugar donde se efectúan los rituales en el Zempoaltépetl argumentando que la gente de Tlahuitoltepec había transgredido la costumbre y que esos actos no eran propios del pueblo mixe.

Como resultado de aquello, la gente de Tlahuitoltepec no pudo, por un largo rato, tener acceso al lugar donde se llevan a cabo la mayoría de actividades que constituyen su aparato ritual, haciéndolas ahora en otros cerros sagrados circunvecinos de menor importancia como el *Kumxënda'am*, el de la mujer grande o el de San Antonio. Al mismo tiempo, comenzó a difundirse la idea de que debido a la falta de respeto de aquella muchacha, *Kontoy* había abandonado el cerro, huyendo hacia arriba de Cerro Pelón. En pocas palabras, el cerro y rey (componentes fundamentales de la ritualidad) se habían tornado inalcanzables.

Resulta entonces que llegó enero de 2009 y con ello el cambio de autoridades señalado de acuerdo al sistema de autogobierno imperante en la comunidad conocido como Sistemas Normativos indígenas (antes llamado Usos y Costumbres), para lo cual se hace, entre otras actividades, un sustancioso ritual de asunción de autoridades en donde se llevan cuantiosas ofrendas al Zempoaltépetl. Debido a que el acceso estaba negado, el *xëmaapyë*<sup>7</sup> consultado aconsejó a las autoridades entrantes ofrendar a *Kontoy* en el cerro San Antonio. Como es de suponerse, esto marcó un parteaguas dentro

6. Cerro sagrado de los *ayuujk*, símbolo de su etnoterritorio y lugar principal para llevar a cabo la ritualidad. Se encuentra situado en Yacochi, agencia municipal de Tlahuitoltepec.

7. Especialista ritual, más adelante se hablará a detalle de esta figura central de la ritualidad *ayuujk*.

del aparato ritual seguido hasta entonces en Tlahuitoltepec, que si bien, no pasó a mayores, pues de todos modos se llevo a cabo el *jotmay* (compromiso), modificó el *nomos* establecido. Para continuar con las modificaciones, a medio año, cuando se debía hacer otro ritual para agradecer la mitad del camino andado y pedir protección para la siguiente mitad, las autoridades en turno decidieron que ya no era necesario. Uno, porque el cerro estaba cerrado y dos porque de pronto se dieron cuenta que era mucho gasto y que no valía la pena.

Entre tanto, la soñante, acudió con ese mismo grupo de autoridades que habían “minimizado” la *praxis* ritual, para exponer su caso y pedirles apoyo para realizar una boda con *Kontoy* en la cancha del pueblo, a lo que éstos, hicieron caso omiso. De hecho, la negativa al caso de la chica, según varias personas del pueblo, fue una decisión que las autoridades tomaron sin consultar con el resto de la población, lo cual fue tomado como una falta grave, ya que la forma de gobierno antes mencionada se basa en el consenso de una Asamblea comunitaria, órgano de mayor importancia en lo que a la toma de decisiones se refiere. Asamblea, que dicho sea de paso, no fue consultada en ninguno de los episodios sobre el caso de la chica y su novio *Kontoy* según me fue referido, ni sobre el acuerdo de no hacer ofrendas de medio año.

Sin contar con el apoyo de las autoridades, pero tratando de seguir las indicaciones oníricas de su rey (*Kontoy*) y su propio plan, en septiembre de 2009, la muchacha hizo una fiesta en su casa con la ayuda de familiares y otras personas. Se dice que a la fiesta llegó gente de otras rancherías llevando guajolotes, leña y cooperaciones varias para ayudar en la cocina. Bajo el supuesto de que “se iba a casar con el rey” se justificó todo apoyo.

Fue en septiembre de 2009 cuando comenzaron también los problemas políticos en el pueblo y revueltas provocadas por el desconocimiento de las autoridades nombradas para ocupar los cargos de 2010 por parte de las rancherías municipales que exigían convertirse en agencias municipales y reclamaban otro tipo de representación (por partidos políticos). Vino el encarcelamiento del presidente en turno y de su cabildo, aunado a problemas, malos entendidos y desconfianza en el manejo de los recursos económicos que hacían las autoridades en ese momento.

Como resultado de esto las autoridades en turno, mejor conocidas como *Kutunk* (cabeza del trabajo) consultaron a otros *xëmaapyëtë* para saber cómo se debía actuar; hicieron más ofrendas, pagaron misa junto con sus



esposas y visitaron más cerros. Al respecto, una *xëmaapyë* me contaba que la comunidad estaba débil porque no se había servido a la naturaleza como marcaba la costumbre. Otra *xëmaapyë*, con la que mantenía contacto cercano, decía saber por sus sueños lo que estaba sucediendo y quiénes eran los culpables, sin embargo, aseguraba que no podía manifestarlo porque el mismo rey, en sueños, se lo prohibía. En palabras de ella, *Kontoy* quería que el pueblo mismo resolviera sus asuntos y sobretodo tener respeto por su entorno, su *et nääxwiiny*.

La madrugada del 28 de septiembre de 2010, un año después de que empezaron los conflictos, los habitantes de Santa María Tlahuitoltepec fueron sorprendidos con una tormenta que desgajó parte de un cerro en el centro de la comunidad, dejando fuertes daños y pérdidas dentro del territorio. Personas damnificadas que tuvieron que organizarse en campamentos temporales y la muerte de once personas<sup>8</sup>.

Diferentes interpretaciones se dieron ante el suceso, pero la principal, es que se trató de una respuesta de la madre naturaleza a los acontecimientos vividos en la comunidad. Las fricciones políticas, el incumplimiento de la ritualidad, el no tomar una decisión conjunta frente a lo sucedido con la muchacha, las peticiones de las rancherías y su inconformidad dentro del sistema de autogobierno eran, a ojos de muchos, sucesos que encadenados habían detonado la debacle.

Todo ello, a la vista de muchos pobladores, fue enfureciendo a la madre tierra y por tanto, ella había enviado un castigo. Esto dejaba ver, que las lluvias no solamente eran cuestión de climatología sino posibles llamados de atención por parte de las entidades extrahumanas que habitan el territorio en espera de ser atendidas. Poco tiempo después del desgaje torrencial, se levantó el bloqueo efectuado por Yacochi y con ello, la gente de Tlahuitoltepec pudo ingresar al cerro. Fue así que las autoridades en turno retomaron los rituales tal y como se habían venido haciendo tiempo atrás insistiendo en retomar la costumbre.

Visto lo anterior, es notorio que en Tlahuitoltepec, el ejercicio de lo político, como parte fundamental del día a día comunitarios, está íntimamente

---

8. En 2013, jóvenes de la comunidad presentaron el video documental: *Ayo'on Xaamkējxp* (Tragedia en Tlahuitoltepec) que relata los acontecimientos, movilizaciones y sentir de la gente. Es muy interesante el papel que desde las narraciones se otorga a la madre tierra y ver que el documental inicia y termina sin hacerlo explícito oralmente con la puesta en escena del aparato ritual. <https://www.youtube.com/watch?v=Bd1dUtVH9gM>

imbricado a la vida ritual. La comunidad, y su sistema de gobierno local, que a ojos externos, muchas veces es reducido a una práctica armónica, lejos de eso es complejo y presa de eventos que ponen en jaque estructuras establecidas. El anterior, es un claro ejemplo de cómo la ritualidad en tanto ideología y práctica, se ve trastocada por diferentes eventos presentes, pero al mismo tiempo la sitúa como parte de un quehacer cotidiano, dinámico, decisivo y medular en Tlahuitoltepec. Me atrevería a decir, que muy probablemente, la presencia misma de estas tensiones y sus ajustes es lo que promueve en gran medida su existencia, una que se reelabora para mantenerse actualizada y continuar viva.

Por todo ello, voy a contarles de principio a fin, los cabos que fui atando para entender porqué, para la mayor parte de los *ayuujk* de Tlahui, el ejercicio de su ritualidad es prioritario en el trayecto de la vida y cómo a partir de su práctica, obtienen la fuerza o *majääw* que les permite sortear vicisitudes cotidianas. Sucesos que dicho sea de paso, acontecen en un mundo modelado por múltiples relaciones sociales que distintas entidades establecen en diversos planos de existencia, entre ellos, el onírico.

Si pensamos en ello, resulta realmente relevante como en un principio, una muchacha y posteriormente, el aparato político en particular y la comunidad en general, entran en una situación perturbadora que amenaza su tranquilidad, donde la cosmovisión de un pueblo (a saber su *nomos* y *cosmos* compartido) se manifiesta jugando un papel protagónico. En ese sentido, el relato anterior deja ver que las estructuras que dan sentido a una sociedad como la *ayuujk* se reactualizan; llámese esta una estructura mítica, ritual, chamánica, económica o política.

El valor de esta obra recae precisamente ahí, en un recorrido etnográfico por distintos temas ampliamente trabajados dentro de la antropología que, teniendo como marco al pueblo *ayuujk*, sirven para ser repensados por su dinamismo y capacidad de amalgame dentro de un sistema abierto y globalizado al que cada sociedad se incorpora de manera particular. Esto, en la actualidad nos dice mucho de este pueblo y de las dinámicas “que importan” en relación con otras sociedades. A continuación, explico la estructura que sigue este libro a manera de que el lector pueda tener desde este momento claridad sobre la forma en que se irán exponiendo los conceptos e ideas de la mano de una pluralidad de voces etnográficas recogidas a lo largo de una década.

## LA URDIMBRE TEXTUAL

Ligar las diferentes temáticas que aquí se tratarán fue una labor mucho más complicada de lo que imaginé. Para el antropólogo, que ha pasado varios años cuestionando, pensando y revisando los mismos datos una y otra vez, volver a los apuntes de campo es visitar un lugar común lleno de pistas. Llegamos a hacer conexiones inmediatas de las temáticas a tratar, vamos armando un rompecabezas con piezas faltantes, pero digamos que cada quien a su modo va encontrando el camino. En este caso se trata de diferentes tiempos, el del trabajo de campo con su registro de datos, el de la reflexión acompañada de la teoría, elaboración de una tesis, su defensa y, después de un largo descanso, necesario para el reposo de las ideas, amasar de nuevo. En total quince años acompañados de distintas maneras de relacionarme con el pueblo *ayuujk*.

Para escribir un libro se comienza de nuevo. Solamente que ahora transitamos por caminos andados, tenemos montones de piezas que se parecen y que creemos saber en qué lado deben colocarse. Este nuevo armado nos exige mayor precisión, empezar tal vez por nuevas rutas y tomar la mejor de ellas para ir descubriendo y comprendiendo de mejor manera el diseño final que dejaremos en manos de un número más amplio de lectores. De tal manera que si alguien se sentara junto a nosotros pudiera ir formándose una idea clara desde el principio.

Una vez presentado, líneas arriba, el caso de la novia de *Kontoy*, comienzo este viaje atando los hilos de una mitología *ayuujk*. Tengo que aclarar que, en otro momento, cuando esta investigación fue defendida como trabajo de tesis doctoral, la mitología no constituyó el arranque de mi trabajo. He de decir que, en un acto contrario a lo que suele hacerse, decidí dejar para el final este tema a modo de cerrar una faena cíclica que permitía ser retomada otra vez. Ahora pienso que en aquel entonces la escritura se ciñó a una manera de pensar los ciclos de fin-principio-fin como tantas veces me lo explicaron en campo. Sin embargo ahora, decidí traerlo al inicio pero no de la manera clásica en que se expone generalmente esa alusión mítica como algo que pertenece al mundo del ayer sino aludiendo a un caso contemporáneo que ilustra de manera impecable la vitalidad que el mito tiene para el entorno *ayuujk*.

Como mencioné previamente, para los mixes, el encuentro con el cerro o el ejercicio ritual, representa una reafirmación de su *nomos*, su orden. Es por ello que para entender dicho encuentro hay que conocer cómo fue orde-

nado el mundo desde el principio; lo primigenio, lo sagrado, la explicación de su cosmología. En este primer capítulo hablaremos del mito de origen de los mixes, del héroe cultural *Kontoy* y su hermana *Tajëëw*, de la intersección con el mito de los hermanos sol y luna presente en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos y de América del Sur. Así mismo incorporo, cómo el mito forma parte de procesos adaptativos contemporáneos que responden a una actualización constante que hace que los *ayuuik* recurran a él para explicar diferentes eventos o sucesos por los que su pueblo atraviesa. Dicho esto, abrir con la mitología permite enhebrar un recorrido que poco a poco nos irá acercando a lo que significa Ser *majääw* en la actualidad.

Después de dicha apertura que dejará ciertas incógnitas, en el capítulo dos, presentaré al pueblo *ayuuik* partiendo de su existencia como pueblo heterogéneo, marcado por aspectos históricos que dieron pie a la configuración cultural que actualmente conocemos y que activa a su vez el dinamismo que vive. Siguiendo esa línea, llego a *Xaamkëjxp*, la localidad donde llevé a cabo la mayor parte de la investigación que este libro compila y mostraré datos generales de su sistema comunitario.

Posteriormente, a modo de incorporar el sustento etnográfico de lo visto, investigado y compartido con los *ayuuik* desde 2005 hasta la fecha abordo el tema de la Ritualidad por dos razones que quisiera mencionar. La primera, porque mi entrada al pueblo mixe fue justamente en ese contexto, en el de un *Kojpk pääjtin* o encuentro con la raíz y me parece que después de buscar otras rutas de acceso, ese momento, fue el que me permitió formular mis primeras hipótesis de trabajo. Es así que el lector, entrará al cuerpo de esta obra de la misma manera en que yo entré al mundo *ayuuik* tratando con ello de mostrar las primeras instantáneas que me fueron compartidas. Segundo, porque la acción ritual ofrece una suerte de cabos que necesitan ser atados poco a poco atendiendo a otras particularidades culturales. En este capítulo hablaré de cómo los mixes emprenden camino para encontrarse con la montaña, el proceso que siguen, la elaboración rigurosa de los elementos y la puesta en escena de una forma de ser y estar en el mundo que implica la socialización con varios actores. Esta sección sienta las bases de lo que se ira desmenuzando en los futuros capítulos.

Después de ello me parece pertinente abordar la concepción del espacio-tiempo, en el sentido de cómo los mixes piensan esta categoría y a partir de ello, cuestionar la relación naturaleza-cultura vista desde la antropología, en el entendido de que la relación que el ser humano establece con

el medio ambiente es clave para entender su cosmología. Para ello, recorro a la cartografía, a la clasificación espacial local y a una antropomorfización del espacio que los habitantes de Tlahuitoltepec comparten.

Pero, como todo espacio-tiempo, el *ayuujk* es habitado y transitado por distintas entidades. Es así que el capítulo cinco habla de las diversas entidades que habitan el mundo *ayuujk* y cómo dentro de éste, el ser humano, para ser considerado *jää'y* (persona) tiene que cumplir un ciclo e ir cultivando ciertas características a lo largo de su vida donde, como veremos, la ritualidad es definitoria. En este sentido, muestro la noción de persona compartida por los *ayuujk* para dar cuenta de su organización social, pero también para reflexionar sobre las relaciones que establecen con el entorno bio-cultural que los rodea.

Una vez tratado esto, daremos paso al capítulo de chamanismo *ayuujk* que, en cierta medida es el engranaje que hace girar la experiencia ritual. Y es ahí donde entra el papel que juegan los *xëmaapyëtë*, o especialistas rituales, dentro de la vida de los *ayuujk*. Ellos, vistos como chamanes, iniciados a través de la experiencia onírica por el héroe cultural *Kontoy* son los encargados de vincular a los humanos con las entidades extrahumanas, estableciendo relaciones sociales que forman parte de la vida. En este capítulo, hablaremos de la categoría de chamanismo a partir de la descripción del proceso iniciático de los *xëmaapyëtë*, donde son los sueños, el vehículo para llegar a convertirse en un especialista ritual.

Por último, daremos paso a lo que nombra este libro y que representa el sustento necesario en la vida de todas las entidades que habitan el mundo mixe: el *majääw*. Esta noción, traducida como "fuerza" y su búsqueda constante es, desde mi punto de vista "la clave" en el ciclo vital-ritual de esta sociedad. De ahí que, la búsqueda-obtención de *majääw* es el motor que los lleva a reencontrarse tan seguidamente con el cerro y por tanto, a reactivar un elaborado complejo ritual siempre cambiante. Tomando a la alimentación como enfoque, busco explorar y ejemplificar la adquisición de fuerza mediante los procesos de elaboración de alimentos concluyendo que ello es resultado de exitosas relaciones sociales entre el mundo humano y el mundo extrahumano, pasando por un arduo y minucioso trabajo colectivo que es condición imprescindible del ejercicio ritual *ayuujk*.



## ¿OTRO LIBRO DE RITUALIDAD?

Es por todos sabido que los *ayuujk* de Oaxaca son un pueblo que practica y conserva una activa vida ritual. Pero, ¿Por qué los mixes de Tlahuitoltepec acuden constantemente al cerro? ¿Por qué para todo evento en la vida pareciera necesario hacer rituales en los cerros circunvecinos o en el espacio doméstico con elaboradas ofrendas y sacrificios de aves? ¿Por qué domina una ritualización en todo lo que hacen? ¿Qué papel tiene el ritual en su proyección de futuro?

La pregunta que más me repitieron desde que llegué por primera vez en mayo de 2005 a la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec fue: ¿Ya subiste al Zempoaltépetl?

Por cosas del destino o suerte de principiante, mi entrada a la comunidad de Tlahuitoltepec mixe fue muy fácil. Cuando conocí a Patricia Vargas en las oficinas de SER mixe<sup>9</sup>, le externé desde el principio mi deseo de subir al Zempoaltépetl para presenciar un ritual. Con todo el viento a favor, me respondió que su primo era capitán de festejo ese año para la fiesta de la Ascensión y que en unos cuantos días subiría con la familia al cerro. Así que, fue cosa de llegar a la localidad contactar a Silvestre y acordar si podía o no acompañarlos. La respuesta fue positiva y además de eso tuve la oportunidad de participar en la preparación de ofrendas desde días antes. Para muchos investigadores del pueblo mixe con quienes he convivido tiempo después, saber que en mi primera visita conocí el Zempoaltépetl y presencié un ritual fue algo alucinante; repito, suerte de principiante.

Reitero que solamente la entrada fue fácil, conforme pasaron los años y mis visitas se volvieron más seguidas y las estancias más largas, contrariamente a lo que he vivido en otras comunidades, la accesibilidad de la gente se tornó más difícil y tratar de comprender el mundo *ayuujk* se volvió una de las tareas más complejas a las que me he enfrentado. Muchas veces sentí que daba tres pasos para atrás cada vez que quería avanzar uno y día con día los cuestionamientos se multiplicaban enfrentándome con una pared que me rebasaba.

Con el tiempo, además de realizar trabajo de campo en la comunidad de Tlahuitoltepec (Mixe Alta), visité otras comunidades como Totontepec, San

9. Servicios del Pueblo Mixe, asociación civil fundada en 1988 con sede en la ciudad de Oaxaca. <http://www.sermixe.org/>

Isidro Huayapam, Santa Margarita Huitepec, Ayutla, Jaltepec de Candayoc, Santa Cruz Tlahuitoltepec, Matamoros Cotzocón, Alotepec y Santa María Huitepec a manera de tener una visión más amplia de los *ayuujk* como pueblo; un recorrido que duro una década.

Cabe señalar que la mayor parte de la información que presento aquí corresponde a los mixes de la parte alta, en especial a los habitantes de Santa María Tlahuitoltepec, con quienes estoy profundamente agradecida por todos estos años de trabajo. Asimismo, quisiera aclarar que el tipo de información que este libro contiene, si bien se obtuvo a partir de trabajo de campo resultado de prolongadas estancias aplicando la etnografía como metodología, también es producto de interacciones en contextos poco frecuentes. Con esto me refiero a conversaciones constantes que sigo manteniendo con colegas mixes con quienes he discutido versiones elaboradas de categorías que surgen desde el contexto local. Por lo tanto, estamos hablando de una antropología dialógica en el sentido del diálogo intercultural que contempla, dado por la existencia fáctica de una “intelectualidad” en parte producto de un proyecto educativo-político-cultural local que se ha venido gestando desde tiempo atrás. En este sentido, mi interacción con los *ayuujk*, combina las voces de diversos actores que forman parte de un mismo pueblo. Desde pláticas con personas monolingües, niños, ancianos, campesinos, profesores y profesionistas locales hasta el debate con especialistas y alumnos *ayuujk* que discuten y teorizan sobre sus contextos socioculturales en universidades, seminarios y foros académicos.

Aunado a esto, entre 2011-2012 me involucré a nivel docente impartiendo la materia de “Métodos etnográficos” dentro de la Licenciatura en Educación media superior comunitaria en la Universidad de Alotepec, ampliando de esta manera mi conocimiento sobre la vida comunitaria *ayuujk*, a la vez que ejercía desde la práctica, un diálogo con personas procedentes de distintos pueblos originarios de Oaxaca. Por todo ello, pienso que este libro aporta datos y análisis generados desde una metodología antropológica permeada por distintos planos etnográficos.

Durante mi trayecto, un tercer momento se presentó cuando decidí estudiar la lengua *ayuujk*. A partir de entonces mi relación con muchas personas se reafirmó, e involucrarme poco a poco en el entendimiento, escritura y pronunciación de la lengua me abrió un camino desconocido con sus muchas satisfacciones académicas y personales. Creo que ese punto donde me sentí anclada por mucho tiempo y desde donde me era difícil mirar lo *ayuujk* se

fue desvaneciendo y si bien no deja de ser una realidad que continua rebasándome, fui pisando un terreno mucho más sólido sobre el cual erigir mis argumentaciones. Los caminos de la lengua son accidentados, pero siempre valdrá la pena transitarlos.

Después de dar muchas vueltas veo que tal vez, desde el principio los *ayuujk* de Tlahuitoltepec me dejaron claro quienes eran. Fui yo la que con ojos miopes no pudo ver lo que tenía enfrente. Ahora a quince años de aquella llegada airosa, como si se tratara del rito iniciático de la quinceañera, presento *Ser Majääw: ritualidad ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca*, buscando compartir a través de la palabra; momentos, escenas, visitas, pláticas y eventos dados a partir de las interacciones que he tenido con el pueblo *ayuujk* y su interminable *Kojpk pääjtin* o encuentro con la raíz. Este libro es también resultado de muchos episodios llenos de malentendidos, lluvia, lodo y pesquisas en donde como un loro repetí los mismos cuestionamientos hasta el cansancio (cosa que continúo haciendo). A todos mis interlocutores *ayuujk* hoy les digo que me di cuenta de la infinidad de veces que dudaron junto conmigo de mi capacidad de entendimiento, de retención y comprensión de cosas que me contaban “son, porque así son” en términos de los que practican viviendo una determinada cultura y que para mí siguen siendo cajas de pandora a explorar.

A lo largo de los años compartidos, mi interés por el estudio de las cosmologías, la ritualidad y las formas de estar en el mundo de los *ayuujk* crecieron, aproximándome hacia el conocimiento de una etnología mixe. Es en este aspecto que se orienta este trabajo etnográfico, enfocado en los sistemas de sentido que estructuran sus actores (los *ayuujk*), poniendo énfasis en las diferentes posibilidades relacionales (socialización) que establecen con la diversa gama de seres que pueblan su territorio. Todo esto en el entendido de que los entes existen como actores sociales a partir de las relaciones que se establecen entre ellos. Dicha socialización hace que las abstracciones cobren inteligibilidad, permitiéndonos construir conceptos y nociones que nos acercan al conocimiento en este caso de los *ayuujk*.

Y aquí quiero detenerme en algo que mueve mi interés por compartir esta investigación. El pueblo mexicano no cesa su búsqueda en tratar de explicar cómo fue ese tiempo prehispánico que antecede nuestros días. Tenemos un amor platónico por el pasado que a veces ciega formas presentes. Los mixes de hoy, a través de su *praxis* ritual, pueden darnos pistas de modalidades socioculturales muy antiguas que reconfigurándose en la actualidad continúan vivas. Generalizando en cierta medida, su resistencia étnica, territorial

y su quehacer ritual actual marcan experiencias históricas de representación identitaria que vale la pena conocer y tratar de comprender. Estamos frente a uno de los herederos impetuosos de la tradición mesoamericana que, en una conjunción de bases que recaen en un pensamiento y práctica muy antiguos, con propuestas modernas que incluyen el espacio mediático y digital de nuestra era, se posicionan y proyectan un futuro de maneras innovadoras que desbancan la anquilosada dicotomía tradición-modernidad que tanto ha dificultado el reconocimiento del dinamismo de los pueblos originarios y su necesaria participación en la toma de decisiones de este país. Este pensamiento no me sobrevino sino hasta 2015, un momento bastante peculiar en la vida de Tlahuitoltepec. Ya me había doctorado, sin embargo, mi regreso estaba delineado por otra situación. Una marca francesa, a saber, Isabel Marant, había plagiado el diseño de la "*xaam nixuy*", blusa tradicional de Tlahui, la blusa que ocupaban sus mujeres en la cotidianidad; esa vestimenta patrimonio con patrones que significan dentro de una cultura compartida. Fue el momento en que mi investigación cobraba sentido y se ponía a prueba, pero también el hito que perfilaría mi interés por una antropología más solidaria con los actores de los que se había nutrido mi investigación. Mi participación se encaminada no solo a la investigación y la elaboración de un consecuente dictamen, sino a lo que este podría abonar para la defensa y protección de manifestaciones culturales colectivas en riesgo. De dicha experiencia surgen reflexiones que ahora están contenidas en este libro.

Antes de dar paso a los capítulos es importante agregar que este trabajo no es un estudio de comunidad. Si bien, toma como referencia a la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, busca presentar a los mixes como lo que son; un pueblo. Soy consciente de que cada una de las comunidades que conforman el pueblo *ayuujk* ha desarrollado sus propias configuraciones locales de cultura, es por ello que hay un conjunto de elementos que las hace diferenciarse unas de otras. Sin embargo, sostengo que existe la posibilidad de hablar de una cultura abarcativa, partiendo de un referencial que es contrastado y que dialoga con las formas comunitarias vecinas. De esta forma, aunque el trabajo de campo en su mayoría fue realizado en Santa María Tlahuitoltepec, conozco gran parte de la región, pasé largas estancias en Alotepec y conviví en mi cotidianidad con gente de diferentes comunidades mixes, lo que ha permitido acercarme a la cultura *ayuujk* a partir del referente que me es más conocido (Tlahuitoltepec), pero sin olvidar lo observado alrededor que posibilita hacer pertinentes revisiones y exposiciones.

A lo largo de estas páginas, utilizaré el concepto de extrahumano para referirme a todo aquello que no es considerado humano pero que tiene capacidad de acción. Pienso que el concepto de extrahumano contrariamente al de sobrehumano denota una relación de horizontalidad con lo humano. En la literatura antropológica amazónica, se suele encontrar la división *humano - no humano* para hacer referencia a las distintas entidades que conforman el mundo y entre las cuales se establecen relaciones de sociabilidad. Sin embargo, desde mi punto de vista la categoría de *no humano* deja de lado el mundo de los muertos y los ancestros míticos, que de alguna manera comparten humanidad pero que van más allá de ello y por tanto no podría agrupárseles bajo la etiqueta de *no humano*. Para Mesoamérica, extrahumano es por tanto, desde mi opinión, una categoría paralela a lo humano e implica una capacidad de acción más allá de lo humanamente posible, sobre un sistema. Entre los extrahumanos tendríamos para el caso mixe: a los muertos, ancestros míticos, nahuales, *kumantuk* o seres que se quitan las cabezas, los *pā jāā* y o gente no gente y entidades atmosféricas con capacidad de acción como los rayos, truenos, árboles, piedras, la madre naturaleza, lluvia y viento, entre otras.

Quiero agregar que en el transcurso de esta investigación conté con la asesoría de mixehablantes de distintos municipios, muchos de ellos dedicados al estudio de la lengua y promotores de las Semanas de Vida y Lengua Mixe (SEVILEM). Sus aportaciones, comentarios y ayuda están presentes en toda mi investigación, que si bien se basa en la gramática de Tlahuitoltepec, siempre buscó otras referencias en el camino. Mis guías lingüísticos Raquel Diego, Juan Carlos Reyes, Yásnaya Elena Aguilar Gil, Facundo Vargas, Julio César Gallardo, Tajëew Díaz Robles, Tonantzin Díaz Robles, Juana Bautista, Rubén Martínez, Pepe Díaz (qepd) y Epifanía Jiménez hicieron, en diferentes momentos, grandes contribuciones a este trabajo.

Asimismo el curso de mixe como segunda lengua impartido por Raquel Diego fue la herramienta que abrió el camino para comprender desde la práctica, las formas, matices y sonidos de esta lengua. Razón de peso para la que este libro prefiera conservar algunos conceptos en lengua *ayuuik* debido a que en muchas ocasiones, la traducción al castellano limita la presencia de contenidos más amplios. Asimismo, a lo largo del texto se encontrarán palabras dobles llamadas difrasismos<sup>10</sup> de uso muy frecuente en lengua *ayuuik*.

---

10. Difrasismo, es un término originado en el español que se emplea en el estudio de lenguas mesoamericanas para describir un tipo concreto de construcción gramatical en la que dos palabras diferentes, al aparecer juntas, constituyen una tercera unidad de significado con carga metafórica y, a menudo, no relacionada con los significados de las dos palabras por separado. El *ayuuik* cuenta con un gran

La gramática y ortografía empleadas a lo largo de este libro descansa en la gramática que Leopoldo Valiñas y Raquel Diego elaboraron entre 2001 y 2004 como material didáctico para la enseñanza del *ayuujk* como segunda lengua. Por tanto, aclaro que no se trata de una contribución lingüística o un método desarrollado por mí sino de un método lingüístico preexistente de gran apoyo y utilidad para el desarrollo de este libro. En pocas palabras, como podrá verse a lo largo de esta obra, el uso de la lengua se vuelve imprescindible para el abordaje de la ritualidad y todas las temáticas aquí presentadas.

Antes de cerrar esta introducción retomo, en el siguiente apartado, la aproximación que tuviera Juan Rulfo al territorio *ayuujk* hace 65 años para que, a manera de elogio a este atinado escritor que basó sus letras en azuzadas observaciones de lo cultural, los invite a recorrer junto conmigo, lo que cincuenta años después pude presenciar sensorialmente al adentrarme en tierras mixes. Anuden bien sus zapatos que allá vamos.

## DEAMBULAR POR LA NACIÓN AYUUJK

En su trabajo para la Comisión del Papaloapan, Juan Rulfo (1955) apunta algunas notas a su paso por los pueblos mixes:

Como si hubieran nacido ayer, en el azaroso juego del tiempo, los Mixes están comenzando a vivir. Están empeñados en la dura batalla por vivir. Se les ve andrajosos por los empinados caminos del Zempoaltépetl, llevando a la espalda el producto de su trabajo. Pero sonríen, es la única raza indígena de México que sonríe aún bajo el peso de su carga y su miseria. A pesar de la dura geografía de su territorio que desgasta sus fuerzas y mal los alimenta. Habitan los mixes un terreno estrujado y ahondado en abismos y elevado en cumbres; lleno de gargantas por donde se precipita el agua a raudales y envuelto siempre en espesas neblinas, oprimidos por una naturaleza que les regatea, de tan feroz, la tierra que necesitan para su sobrevivencia. Hablan un idioma rudo o más rudo como su territorio; pero su carácter es dócil, disciplinado y sencillo.

El primer pueblo mixe que se tropieza en esta ascensión, es Ayutla, del que destaca una vieja iglesia, llena de patina y musgo. Frente a ella, el portal de los mercados, pues es punto de partida para los comerciantes zapotecas que recorren la Sierra. Luego el abismo, ya que Ayutla, como todos los poblados mixes están encajonados en la cresta de una montaña, la noche es fría y ventosa, ciega para estos hombres que la habitan.

Nos recibe una banda de música. Después veremos que en todos los lugares, aún en los sitios más pequeños, saldrá a nuestro encuentro el eco sonoro de la música. Y es curioso ver a aquellos pobres y desarrapados hombres de la montaña, sacar fuerzas de su flaqueza y estar tocando ininterrumpidamente hasta que sus visitantes duermen, para luego despertarlo en cuanto sale el Sol con dianas y mañanitas. Digo que es curioso porque la mayoría de ellos son analfabetos, y sin embargo, cargan con sus atriles y descifran en el papel pautado – que ellos llaman “solfa” – los más complicados repertorios musicales.

La mañana en Ayutla está cargada de nubarrones. La iglesia sin campanas. El petate de los suelos lavado por la lluvia. Aún no ha amanecido del todo pero la música que ensordece el ambiente y el pueblo entero que espera a los visitantes, aguarda con su vocerío resistiendo el embate del viento que no calmará hasta que salga el Sol.

Cuando pienso en el territorio *ayuujk*, imagino rápidamente la niebla más espesa, la lluvia silenciosa y compañera, el lodo acumulado en las botas, caras chapeadas de labios rojos, mañanas frías, café caliente y *poj wāāy* (pelo del viento o pelo de duende) deslizándose por paredes de roca musgosa. Sí, siempre me sorprendieron esas ramitas naranjas y muy delgadas que crecen sobre el chamizo. Dicen que es el pelo del viento, que como duende travieso se mueve velozmente y espanta a los niños que acuden a los lugares alejados cerca de los ríos. Ese pelo, es su señal, por eso no hay que tocarlo, porque puedes quedar encantado.

Conozco mejor la parte alta y su clima, donde la gente camina difuminada entre nubes que tocan la tierra, donde constantemente sale el arcoiris (*i'ijtsy*) para recordarnos que están naciendo venados y donde son montañas las paredes más insólitas del paisaje. Entonces me viene a la mente Alotepec y la imponente mujer dormida que protege al pueblo como una fortaleza tajante que si uno mira con detenimiento puede provocar el vértigo.

La lluvia (*tuuj*) es también un personaje central de mis memorias. Totontepec es la localidad donde según cuentan sus habitantes hay tres meses de lluvia, tres meses de aguaceros, tres meses de lodo y tres meses de todo. Expresión que proviene de lo relatado por José Antonio Gay (2006) en *Historia de Oaxaca* y que confirmaron mis visitas. Recuerdo que en una ocasión las lluvias fueron tan fuertes que la carretera quedó bloqueada y tuve que esperar varios días para salir. El día que conseguimos hacerlo se desgajó un cerro y tuvimos que cruzar caminando al otro lado de la carretera con lodo hasta las rodillas agarrados de las raíces de los árboles a un ladito del despenadero. Fue un tanto arriesgado, pero salimos victoriosos niños, adultos y una

monja que si bien recuerdo, terminó con las medias destrozadas. Este tipo de acontecimientos suceden a menudo en tierras altas; lluvias torrenciales que provocan daños, comunicación terrestre bloqueada por cerros que se desmoronan o ríos desbordados cuyo latido es furioso.

Este paisaje lluvioso y montañoso, de infinitos verdes que juegan al escondite con las nubes es el paisaje característico de las comunidades ubicadas a mayor altitud, que nos sorprende desde que entramos por Ayutla (donde se unen el mundo de los *ayuujk* y los *akäts*) y, que es llevado a su máxima expresión en Cacalotepec, pueblo de casas flotantes sobre una pared vertical que se erige como un pedestal sobre la tierra desafiando a la gravedad. Del otro lado se mira bondadoso y fértil Tlahuitoltepec, donde el frío penetra los huesos y hace que duelan los oídos, pero la música imparable lo mitiga bajo formas que logran calentar el alma. Ya lo advertía Rulfo, “el eco sonoro de la música”, la prueba de fidelidad de tierras *ayuujk*.

Zacatepec tiene una historia indeleble. Fue el segundo municipio mixe que conocí. Al ser cabecera de distrito, esperaba encontrarme con una localidad más grande, pero no lo fue. Llegar ahí supuso cruzar ríos crecidos en una camioneta Nissan. Entonces contaba con apenas veintidós años de edad, comenzaba a recorrer el estado y aquel paisaje serrano me atrapó. Encontré un pueblo silencioso que festejaba a sus muertos y la gente no dejaba de hablarme de un tal Luis Rodríguez, antiguo cacique que decretara la creación del distrito mixe. La humedad y la sensación de estar en un pueblo atrapado por su memoria me envolvió completa mientras la gente desfilaba al cementerio para honrar a sus difuntos. Dormimos en un edificio abandonado cubiertas de capas y capas de cobijas que a media noche tuve que compartir con un señor que de pie y borracho nos miraba. A la mañana siguiente desperté y solo vi un bultito abandonado. Nadie más había visto a aquel señor.

Pasaron los años y me adentré en la zona baja. El panorama cambia conforme el clima se vuelve cálido; los nanches sonríen y los gabanes van perdiendo protagonismo. En Cotzocón se hilan y se tejen lienzos sobre pesados telares que después se convierten en hermosos huipiles que las mujeres portan gustosas bajo un clima templado. Seguí hasta Matamoros donde el bochorno, las ruinas de una escuela abandonada y la hospitalidad de sus mujeres me conquistó sumado a la convivencia con gente procedente de distintas comunidades mixes que se concentraban para un encuentro de vida y lengua *ayuujk*.



Cuando visité Jaltepec de Candayoc, me fue difícil recordar que estaba en tierras mixes; se trataba de superficies tan planas, con palmeras, calles anchas y personas descansando en hamacas que resultaba una imagen contraintuitiva para mí. Pero cuando me acerqué al centro de la población, encontré que ahí estaban *Kontoy* y *Tajëëw* (héroes míticos *ayuujk*) inmortalizados en el mural de la primaria. Ahí en Jaltepec, conocí un sitio arqueológico que probablemente se trataba del primer asentamiento de los mixes. A saber, unos mixes que primero fueron avanzando del trópico istmeño a las sierras heladas. En Jaltepec, el calor se elevaba conforme pasaba el día, es por eso que refrescarse en el río al caer la tarde se volvía tarea necesaria para sus habitantes. Mi *utsy*<sup>11</sup> Facundo, Don Tito y yo recorriamos el pueblo soñando con la hamaca que nos esperaba en casa.

Comprendí entonces la heterogeneidad física del territorio *ayuujk*, los contrastes y los múltiples caminos que la atraviesan. Continuo pensando que caminar, lo que se ha demarcado como región mixe, tal como al principio de los años sesenta lo hiciera el antropólogo Salomón Nahmad con una visión exploratoria o en 2011, guiada por los relatos de su abuela, fuera el cometido de Yásnaya Elena Aguilar Gil; es adentrarse en una cartografía infinita de horizontes continuos y discontinuos que se conectan o cortan a través de ríos, veredas y montañas que han estado por años atestiguando el andar de su gente. Pisadas que al tiempo que han marcado sus propios límites, fronteras, prolongaciones y uniones, trazan geografías culturales particulares que distan mucho de las geografías impuestas por un estado.

Para darnos cuenta de la altitud que alcanza la territorialidad *ayuujk*, así como su angustura, vale la pena citar a Alfonso Villa Rojas:

Salvo unas pocas excepciones, sus pueblos se hallan distribuidos sobre cumbreros, riscos y cerros de marcada pendiente, cuya elevación sobre el nivel del mar fluctúa entre 1400 y 2000 metros. En su contorno se divisan los picachos del Zempoaltepec que alcanzan alturas mayores de 5000 metros y que, en tiempo de inviernos, suelen cubrirse de nieve. No obstante, la enorme distancia que separa estos poblados del mar, los mijes pueden contemplar, en los días claros, las aguas del Golfo de México hacia el Norte y las del Océano Pacífico hacia el Sur. Ocupan así el más alto balcón cercano al Istmo de Tehuantepec (Villa Rojas 1956:16).

Como es de notarse, los cerros forman parte fundamental de este territorio compartido. La Mitra, la Malinche, el Zempoaltépetl, el *Kumxëná'am* y muchos cerros más, son lugares significantes de su geografía biocultural,

---

11. Hermano menor.



1- Milpa en Tlahuitoltepec. María del Carmen Castillo Cisneros. 2011.

puntos de acceso al poder sobrenatural que se erigen majestuosos ofreciendo protección y alivio cuando se les visita y ofrenda. Alrededor de ellos se suceden relaciones rituales que forman parte fundamental del mundo mixe. El rey *Kontoy*, el *wĩntsen* o dueño, el *yikjujky'äjtpĩ* (el que crea y da vida), la *nääx tääk* (madre tierra), el viento, el rayo, el trueno, la lluvia, son emisarios de la fuerza a quienes se invoca a través de un *xëmaapyë* o especialista ritual.

Pero el monte, es también un lugar peligroso y los *ayuujk* están conscientes de ello. Esto lo podemos constatar por la presencia de narraciones que han sobrevivido con el tiempo en distintas partes de su territorio. Así conocemos que hay duendes, *pa jää'y* (hombres salvajes o falsos) que se conocen como changos y pueden robar mujeres, venados, el diablo, jaguares, nahuales; que el viento se convierte en mujer y puede dejar rastro, que algunos árboles son también cruces, que hay serpientes bicéfalas, serpientes-venado y serpientes de doce cabezas.

Todo ese espectro comparte escenario con el cotidiano, los conflictos políticos, religiosos, sociales, las enfermedades, los problemas agrícolas, las catástrofes naturales, la muerte, el incumplimiento de cargos, las pugnas vecinales, envidias, cacicazgos y todo lo que conlleva a una constante ruptura del orden secular. Estamos frente a un paisaje incierto orientado a buscar restablecer el orden a través de distintos mecanismos culturalmente establecidos y practicados. Es, en este territorio entrañable, donde al ritmo de tubas, trombones, clarinetes, nubes, lluvia y viento se crea y recrea el mundo; un dinámico escenario sociocultural que día a día se reescribe mientras sus hacedores imaginan el futuro.



# KONTOY Y TAJĚĚW: EL BINOMIO MÍTICO AYUUIJK

La figura de *Kontoy*, el héroe civilizador mixe, es un referente identitario para todos los habitantes del pueblo *ayuijk*. Su vida y hazañas son conocidas por la mayoría de los habitantes ya que se han transmitido de generación en generación. Si bien, suele decirse que los abuelos son los depositarios del saber mítico de un pueblo, para el caso de *Kontoy*, me encontré con que mucha gente joven conocía relatos y sabían contar historias relacionadas con él.

El mito de *Kontoy*, que constituye el mito de origen de los *ayuijk jää'y*, me fue transmitido cada vez que pregunté por él, lo que me lleva a afirmar dos cosas; la primera, que para los *ayuijk* no existen momentos especiales para su enunciación a diferencia de otros pueblos con tradiciones míticas más estrictas y segundo que, su propagación, no está solo en manos de personas caracterizadas. En pocas palabras, se trata de un mito bastante democrático y de dominio público extendido.

Existen, como en toda tradición oral, muchas versiones o episodios que me fueron relatados por distintas personas, gente adulta, hombres, mujeres, jóvenes y hasta niños. Recuerdo claramente como Rubén Martínez González, quien fuera durante varias ocasiones mi pequeño guía, acompañante y traductor me contaba sin parar cuentos y creencias mientras caminábamos de un lugar a otro buscando a los “ancianos” conocedores del mito. Ahí me di cuenta que lo que Rubén me relataba no distaba de lo recopilado con los “sabios”, pues él reproducía perfectamente lo que su abuela le había contado.

Este mito generalmente es compartido desde la infancia al interior del espacio doméstico como si se tratase de un cuento que los niños deben saber cuanto antes, pues a *Kontoy* y *TajĚĚw* (su hermana gemela) se hará referencia en varios momentos de la vida, casi como si se tratara de parientes

que interfieren en distintos eventos o que de pronto llegan de visita. También en la escuela, el mito es transmitido como parte de una educación integral que contempla, dentro del programa educativo, la transmisión de creencias y prácticas culturales. Es así que el mito está tan vivo y presente en la vida diaria que no requiere de un contexto especial, una ceremonia o un día específico para ser contado. Luisa González relata el origen de *Kontoy* y *Tajëëw* de la siguiente manera:

Hace muchos años una pareja encontró dos huevos muy grandes en el camino, los llevaron a su casa y con un palo grande los abrieron, de ahí nacieron *Kontoy* y *Tajëëw* quienes se criaron al cuidado de la pareja desde niños. Ya mayor, un día *Kontoy* se fue a trabajar muy lejos, pero antes de irse le dijo a su hermana que preparará el nixtamal con dos surcos de maíz. Ella se equivocó y puso más maíz del que le indicó su hermano, rompiendo así la olla de nixtamal. Temiendo un castigo (que su hermano le cortara la mano), huyó cargando la mano del metate rumbo a Rancho Frijol. *Kontoy* regresó a casa y al preguntar por ella le dijeron que había huido por temor a que él la regañara y le cortara la mano. Ella corrió de Rancho Frijol a Rancho Salinas y luego llegó a un lugar donde había mucha agua *tuujnoam* (tres ríos) y ahí se escondió. *Kontoy* llegó y como tenía control de muchos fenómenos, azotó el agua y ésta se dividió en tres partes. *Kontoy* hizo uso del rayo (*annau*) para azotar el agua y dividirla. *Tajëëw* se quedó escondida ahí y *Kontoy* sólo tomó un puño de arena y se la metió en la boca. Regresó rumbo a la casa diciendo:

– hermana ya no quiero hacerte nada, por favor regresa.

Pero la hermana no respondía<sup>12</sup>.

Este mismo mito es relatado de distintas maneras por los *ayuujk*. Si bien en Tlahuitoltepec hace referencia a *Kontoy* y *Tajëëw*, en Totontepec la narración pone a los personajes como José y María y los asocia a La Mitra (su cerro sagrado). A continuación lo narrado por Vicente Vásquez:

Según cuentan los abuelos, era la temporada de pizca y La Mitra (de nombre José) le dijo a María su esposa que fuera a recoger el maíz, pero que comenzara a pizcar por las orillas hasta llegar al centro. María se fue pero como vio que las mazorcas de en medio estaban más bonitas, comenzó por ahí y desobedeció a la Mitra. Cuando llegó a la casa, La Mitra se dio cuenta, discutieron y terminó echándola. La aventó por el cerro y María rodó y rodó hasta que llegó a Playa Vicente, Veracruz, a un lugar que se llama Mixtán. Por eso dicen que a las 6 de la mañana se ve Mixtán desde lo alto de La Mitra. Un día un señor de Totontepec encontró a unas personas por el rumbo de playa Vicente y se dio cuenta que hablaban mixe aunque no sabían nada de Totontepec. Dicen que ahí donde quedó tirada la

12. Este pasaje del mito coincide con el mito de los hermanos gemelos “sol y luna”. De acuerdo con Bartolomé (comunicación personal), el puñado de arena que en este caso sol se mete a la boca, es su hermana. Por eso cuando la busca, no le responde, sino que está en su propia boca.

esposa, se hizo una piedra y que ese territorio es el que pertenece a Totontepec.

El nombre es *Mix dan* "ahí te quedas".

De acuerdo a la versión narrada en Tlahuitoltepec, a partir de su huida, *Tajëëw* controló el agua, ella se encargó de darle de comer a las personas del lugar todo lo que recolectaba del mar. Era una mujer que tenía poder, pues también se dice que era una serpiente. Cabe mencionar que el agua y la culebra conforman un concepto mesoamericano encontrado frecuentemente en Oaxaca y que ha sido ampliamente trabajado. Al mismo tiempo, lo relatado anteriormente deja ver la importancia que cobra la asociación entre héroes míticos y territorio lo que más adelante, para la práctica ritual, se vuelve fundamental.

Volviendo a la asociación agua y culebra, Barabas (2006:83) menciona que este animal en sus diferentes fisonomías (cornuda, alada, de colores, emplumada, muy grande o pequeña), suele ser la figura con la que se manifiesta el Dueño del agua o del cerro; su nagual, su vigilante o su ayudante. Al respecto Ballesteros (s/f:66) explica que cuando nació *Kong öy*, junto con él nació una gran serpiente que se puede interpretar como su *tso'ok* (tona), porque entre los mixes persiste la creencia de que, el primer ser (animal/fenómeno de la naturaleza) que pasa por la casa del recién nacido y deja su huella, será su doble o nahual; noción que será abordada a profundidad en capítulos subsecuentes que tratan la noción de persona. Esta representación de la serpiente como nahual de *Kontoy* está bastante presente en el pensamiento *ayuuik*, lo cual puede ligarse al modelo ejemplar del tonalismo y del nahualismo mesoamericano, que es manifestado en creencias y ritualidades de los pueblos indígenas de México.

Siguiendo con la presencia de la serpiente en el mito, vale la pena apuntar algunas consideraciones etnográficas. Los pobladores de Tlahui y de otras localidades mixes distinguen distintos tipos de serpientes o *tsääny*. La boa, coralillo, y la serpiente de noche; pero reconocen también otras que tienen contacto con los humanos en cuanto a mensajes y señales. Estas son: *jacutsääny* (venado-serpiente) que es la culebra que cuida la milpa de los tejones y otros animales que dañan el maíz y la *waxtsääny*, la cual, de acuerdo a su color, da mensajes a los humanos de parte de las deidades o de los muertos. Si es blanca (*poop waxtsääny*), hace las veces de mensajera del viento, del rayo o del trueno y si es negra (*yek waxtsääny*) quiere decir que es enviada por los muertos.

La serpiente representa indistintamente al trueno, al rayo o al maíz dentro de la cosmovisión mixe. Por ejemplo, se dice que cuando las personas sueñan con serpientes es porque están durmiendo encima del maíz, porque cerca de su cama hay maíz tirado o porque en sus pantalones quedaron atrapados granos de maíz de la pizca. En el mundo de los sueños, el maíz es serpiente o es rayo, como a continuación deja ver parte de este sueño que me fue relatado:

...soñé que estaba en un campo lleno de surcos haciendo el amor con un hombre y que luego en lugar de salirle semen le salía una explosión de luz, como de muchos haces de luz que caían sobre todos los surcos... después, poco a poco iban creciendo plantas tiernitas de maíz, muy rápido...

También es sabido que cuando una mujer entra en el río, debe tener mucho cuidado pues las culebras pueden enredarla haciendo una especie de petate, llevarla al fondo y embarazarla en las profundidades del agua. Después, esa mujer sale y da a luz pequeñas culebritas. En Ayutla, existe un mito que recopiló Romero (2009) donde una niña cae a un pozo donde vive una culebra pinta que es como petate, la enreda y la embaraza. Ella entonces, tiene unas culebritas que son sus hijos y las guarda en una cajita. Un día llega la abuela y por descuido las deja salir de la cajita y se desperdigan por los aires. La madre se enoja y le dice a la abuela que esa noche su yerno le llevará leña. Comienza entonces a llover mucho, porque se junta el viento, la lluvia y los truenos (el padre y sus hijos) y eso hace que la leña se arrastre hasta casa de la abuela. Las serpientes-nietas se vuelven truenos y dañan.

Cuando en Tlahuitoltepec llueve con trueno se conoce como *ana-tuuj*, cuando llueve y hay rayos se habla de la *tsäänytuuj* (lluvia serpiente) que es lluvia que provoca daño, viene en tiritas y se dice que mientras cae, están naciendo culebritas en el monte. En ocasiones, la lluvia cae con fuerza sobre la tierra haciendo un movimiento curvado, formando surcos, como “culebreando” dicen; eso es conocido como lluvia con caminata de culebras.

El trueno es un peligro, se mira como una culebra en el cielo y si es roja es que anda enojado. A veces mata a la gente. Cuentan que la gente con nahual de serpiente se manifiesta como rayo y cuando cae en la tierra toma el cuerpo de serpiente. Para el caso de la forma culebreada de los *xatsy* (manojos de masa de maíz que se ofrendan en los cerros de los que hablaré más adelante), pueden existir numerosos significados que cobran escena a la hora ritual: fertilidad, cosechas, protección de daños, nahuales, mensajes.



Regresando a los códigos mitológicos, *Tajëëw*, la hermana de *Kontoy*, es también *jacutsääny* (venado-víbora), una serpiente benévola, que cuida el monte y no daña. No se le debe matar porque si no, ya no se produce nada. Si se llegara a matar habría desgracias, muertes o gente que enloquecería. *Jacutsääny* tiene el poder de confundir a un cazador en caso de que éste tenga deudas con el cerro; es decir, puede manifestarse como venado, pero una vez que se vuelve la presa y le disparan, se convierte en serpiente y le comunica al cazador el tipo de deuda que tiene.

Por su parte, *Kontoy* se encuentra en toda la naturaleza (*et*), es el viento (*poj*), el trueno (*anaap*), el rayo (*wëtsuk*) un árbol (*ujts*), la madre tierra (*nääch tääk*), la lluvia (*tuuj*), el cerro (*kojpk*); dicho en una palabra, es el rey (*koonk*). Su tesoro son las plantas, los hombres y los animales, por eso protege los caminos mixes, para que sus hijos no encuentren obstáculos, no caigan. Controla a los animales, pero se sabe que no puede con todos, por ejemplo, no puede controlar a las serpientes que pertenezcan a lugares fuera del territorio mixe. Según los habitantes, sólo tiene poder donde se habla la lengua *ayuujk*, donde lo conocen.

De acuerdo a la creencia local, *Kontoy* y *Tajëëw* son seres inmortales y se asocian a lo masculino y femenino. Ella es una serpiente relacionada a la tierra y a la fertilidad. Se representa como a una serpiente mordiendo su propia cola, lo cual constituye el principio *ayuujk* de que “nada se pierde y todo se transforma”, lo cual se vincula también con la forma espiral en que conciben el tiempo a lo que se referirá en extenso en el capítulo cuatro. Ella es la hermana de *Kontoy* y a pesar de ser hermanos, para los mixes ella es vista como una madre y *Kontoy*, como el padre, lo que marca un principio de complementariedad simbólica dentro de su pensamiento.

Dicha concepción de una naturaleza complementaria del cosmos está presente a lo largo de la vida de todo *ayuujk*. Como base, en la cultura mixe se parte de la idea de dualidad (el dos), pero complementaria es decir, de la existencia de uno en tanto la existencia de un otro. Asimismo, la existencia de uno se da precisamente por la existencia del otro. Por lo tanto, existe una unidad en la dualidad. Esa dualidad complementaria se manifiesta en muchos de los actos de la vida pública y privada, por ejemplo, en la asunción de las autoridades en donde, aunque es el hombre quien toma el cargo, su mujer también participa y los dos aceptan el nuevo nombramiento, pues en el pueblo de Tlahuitoltepec es muy raro encontrar un hombre soltero tomando un cargo.

Cuando se nace, se nace junto con una tona (doble o alter ego) y ésta acompaña al individuo hasta la muerte. De la misma manera cuando uno presenta ofrendas rituales, debe hacerlo tanto en el cerro como en la Iglesia cumpliendo así con el principio de reciprocidad. Organizativamente, existen cargos cívicos y religiosos o, la celebración de los muertos (*ape*) deja ver un momento de intersección entre vivos y muertos que comparten un mismo territorio. Todo ello y más ejemplos son manifestaciones de un pensamiento dual que lejos de ser dicotómico se complementa.

Sin embargo, regresando a *Kontoy* y *Tajëew*, cabe hacer mención de lo encontrado en la literatura de Miller (1956) y Ramírez (1993) quienes dicen que la culebra es hombre y que es el tona (alter ego) de *Kontoy*. En una nota de Miller (1956:105) aparece que "...ahí los llevaron donde está su casa. A los tres días se reventaron los blanquillos. Cuando reventaron, de uno salió Kondoy que era gente y del otro salió su hermano que era culebrote" Por su parte, Ramírez (1993: 37) afirma que:

Conday y su hermano, enormes culebras macho de dos cuernos, nacieron de un par de huevos en Coatlán. Pronto crecieron hasta ser gigantescos. Conday salió de tierra mixe en busca de aventuras y se dirigió hacia Oaxaca. En el camino dejó huellas y tesoros en las montañas, luchó contra la gente de Moctezuma y llegó a los valles. Tras él salió su hermano, abriendo brechas y tajos por la tierra hasta que lo detuvo un cura, que lo bendijo.

Dice el cuento que Conday quería hacer la ciudad de México donde está Mitla. Comenzó a construirla al atardecer y trabajó toda la noche. Al amanecer cantó el gallo y Conday interrumpió su obra. Las ruinas de Mitla son su palacio sin terminar; si no hubiera cantado el gallo, allí hubiera sido el centro de México. Conday siguió su camino: pintó los dibujos de una montaña cercana a Yagul llamada caballito blanco. En el Tule, plantó su bastón y el palo reverdeció. Prometió regresar para liberar a su gente; mientras el árbol del Tule no se marchite, Conday vive en la Sierra Cempoaltépetl, igual que su promesa de retorno.

Siguiendo la categorización de Barabas (2006:98) el mito de *Kontoy*, también constituye un tipo de relato fundacional del etnoterritorio en el que se narran las hazañas de héroes culturales civilizadores (tesmósforos), muchas veces llamados reyes, a los que se considera ancestros míticos o personajes históricos. Además de "tesmósforos" estos héroes tienen como propósito crear lugares émicos, nombrándolos y en ocasiones delimitan las fronteras etnoterritoriales (Barabas 2006:28) como pudimos ver en el relato recogido por Ramírez.

El mito de *Kontoy*, que es tan amplio como la creatividad de sus protagonistas y la innovación de sus relatores lo permiten, describe en otras versiones, las hazañas guerreras de *Kontoy*. Junto con su hermana o “doble” da origen a los cerros y otros accidentes geográficos donde dejan huellas de sí creando el territorio étnico *ayuujk*, que dicho sea de paso son marcas fundamentales de los espacios donde se lleva a cabo la ritualidad hoy día.

También *Kontoy* origina el maíz, comienza la agricultura y posteriormente defiende el territorio mixe (Beulink 1979, Rodríguez y Ballesteros 1974 y Miller 1956) logrando lo que ahora constituye un orgullo para el pueblo *ayuujk*; el ser reconocidos como, “los jamás vencidos, los nunca conquistados”.

Barabas (2006:99) también hace mención de *Kontoy* como héroe-rey cultural. El es claramente un héroe creador, es el rey bueno, es el dueño del cerro Zempoaltépetl y anda con su nagual la culebra (hombre o mujer) que también vive en las cuevas del Zempoaltépetl. Nació de huevo y puede presentarse también como uno de los gemelos (Sol) mientras que Luna se relaciona vagamente con la hermana culebra. En la cumbre, *Kontoy* hizo una troje llena de dinero, riquezas, dones y salud. Sus cuevas y túneles conectan el territorio mixe con Mitla. En ese cerro, *Kontoy* se resguardó mientras venía huyendo desde Oaxaca. A su paso, fundó otros cerros, barrancas, llanos, lagunas y ríos. Cuando pasó por territorio zapoteca sembró su bastón haciendo crecer el árbol del Tule. Luego se introdujo en las cuevas del paisaje para finalmente llegar al Zempoaltépetl, donde permaneció escondido y construyó un fuerte que impidió al enemigo internarse en territorio mixe. *Kontoy* promete a su pueblo regresar para auxiliarlo cuando éste lo necesite, dejando muestra con ello de que es un héroe mesiánico y sobretodo que su “mito” está al servicio de un pueblo.

En la versión de Miller (1956:109) el mito concluye así: “Regresó entonces Kondoy. Entró con todos sus soldados allí cerca a un pueblo que se llama Comaltepec. No murió. Allí entró en el cerro que se llama *lí'pyx yukp* (veinte picos) Zempoaltépetl. Allí está todavía”.

Atendiendo a su carácter de héroe mítico mesiánico, Barabas y Bartolomé (2000:225) apuntan que “las promesas salvacionistas inscritas en las creencias milenaristas han sustentado movimientos de liberación entre muchos de los pueblos sojuzgados del mundo en diferentes momentos históricos”. Históricamente, se registran relatos de la inminencia del regreso

de *Kontoy* hacia 1660 ligada con la rebelión de mixes, chontales y zapotecos (Barabas 2002: 121-125).

Para ejemplificar la tradición mesiánica, Barabas (2002:124) toma el mito mixe del héroe mesiánico *Cong Hoy* (*Kontoy*) y la profecía de su retorno para clarificar el contenido ideológico de la rebelión de Tehuantepec, Nejapa, Ixtepeji y Villa Alta de 1660 señalando lo siguiente:

Este héroe mítico, nacido de un huevo aparecido en una laguna, otorgó -entre muchas otras hazañas realizadas- su territorio al pueblo mixe, defendiéndolo bravamente de los vecinos zapotecas. Éstos, para vencerlo, incendiaron el cerro *lipxukp* o Zempoaltépetl, al cual se le atribuye el origen de los mixes y que sintetiza las nociones de naturaleza-tierra-animales, donde los mixes recuerdan las hazañas de Cong Hoy. El mito narra que incendiaron el cerro sagrado para que el héroe se rindiera, pero él desapareció, sin quemaduras y se escondió. Sin embargo, los zapotecos creen que se quemó y lo llaman Condoy (rey quemado). A pesar de su desaparición, los zapotecos nunca pudieron arrebatar a los mixes el territorio que Cong Hoy había conquistado para ellos. La gente, continúa el mito, pensó en premiar al héroe dándole 52 kilos de oro. Al recibir el premio Cong Hoy les dijo: "hijos míos, cuando encuentren o descubran mi premio, quiere decir que voy a recibir otra vez para luchar de nuevo, que voy a regresar para defenderlos de sus enemigos. Cong Hoy desapareció en la época de la Conquista y prometió regresar cuando fuera necesario (Fortino Vázquez, en Barabas 2002: 124). Este momento se presentó en la rebelión de 1660 en la que se esperaba su retorno, anunciado por temblores y otras señales en la naturaleza, para que los librara de los españoles (Barabas 2002:14).

Esta parte del mito de *Kontoy*, hace visible su carácter de mesías destinado a regresar, así como advierte su presencia dentro del territorio mixe como un rey y héroe que forma parte de la vida de todo *ayuujk* y cuya aparición narrativa cobra significado en el momento de establecer negociaciones e intercambios con lo sagrado. Sin embargo, como bien mencionan Barabas y Bartolomé (2000:225) la tradición heroico mesiánica reelaborada y dinamizada muchas veces no alcanza a ser interpretada por completo si se considera el hecho religioso aislado del contexto en que se desarrolla. Es entonces que se vuelve necesario abordar el campo de las significaciones y simbolismos que los actores (en este caso los mixes) valoran en la actualidad, donde encontramos aquello que parte de la cultura original y lo que ha sido incorporado durante cinco siglos.

De esta manera, si uno vuelve al relato de lo acontecido en 2010, presentado previamente, queda claro que bien podría tratarse de una afirmación

cuyo origen retoma la estructura mítica compartida para insertarse dentro de una coyuntura sociopolítica que hace las veces de preámbulo a un posible regreso mesiánico que promueve la venida de *Kontoy* para auxiliar a su pueblo.

Profundizando en el estudio de este mito, vemos como también tiene una especial relación con el mito de los hermanos gemelos sol y luna encontrado en varias culturas de América. De hecho entre los mixes de Tlahuitoltepec y Alotepec se encuentra una versión de Sol y Luna que puede encontrarse mezclada con las narraciones locales de los personajes *Kontoy* y *Tajëëw* como lo expresa este episodio o mitema que forma parte del ciclo de Sol y Luna relatado en diferentes momentos por Rubén Martínez de Tlahuitoltepec y Juan Carlos Reyes de Alotepec:

El sol y la luna eran hermanos, niño y niña. Un día fueron a la milpa, mataron a su abuelo y lo llenaron de ceniza. Lo recargaron sobre su pala para sostenerlo. Como el abuelo no llegaba a casa, la abuela fue a buscarlo y lo vio parado sin hacer nada, entonces le reclamó que no estaba trabajando, que sólo estaba ahí parado. La abuela agarró una vara, le pegó y el abuelo se desplomó. Salió mucha ceniza y de ahí se crearon las nubes.

Otro día, el sol y la luna se hospedaron en casa de unos viejitos. El sol estaba harto de que su hermanita la luna lo seguía a todos lados, entonces un día que salieron a caminar, le dijo, oye, olvidé mi huarache en casa de los viejitos, ve por él y te espero aquí. La luna fue corriendo pero al regreso vio que su hermano no la había esperado, ya estaba del otro lado. Entonces la luna corrió tras el sol que ya estaba del otro lado del mar. Por eso es que el sol siempre va adelante y la luna atrás. El huarache del sol, quedó en el cielo, en las pléyades, en mixe le llaman *tuuk u'uk* huarache del sol. En la noche podemos ver el huarache del sol.

Cuando la luna llegó a donde se supone que su hermano la esperaba y no fue cierto, vio un montón de excremento al que se acercó y le preguntó, ¿has visto a mi hermano? éste le respondió: *pu'uj*. La niña agarró una vara, le pegó y de ahí salieron muchos pajaritos negros.

Con el eclipse el sol muere y nace, como nosotros, como el maíz, mismo que muere y nace. Se seca, se siembra, germina y así toda la vida.

Sol y Luna, entendidos como deidades gemelas, constituyen una pareja de héroes ancestrales cuyas aventuras transcurren en el comienzo de los tiempos, antes que hubiera vida humana sobre la tierra (Bartolomé 1984:4). Es por ello que en muchas ocasiones los héroes dialogan con entes de la naturaleza o los relatos mencionan pequeñas creaciones (mitos etiológicos) de fenómenos como el origen de las nubes, las pléyades o los pájaros para el caso *ayuujk*. Como menciona Viveiros de Castro (2004:41), las narraciones míticas están pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento mezclan inextricablemente atributos humanos y no-humanos, en



2- Detalle del mural de Kontoy pintado en el Municipio de Santa María Tlahuitoltepec. María del Carmen Castillo Cisneros. 2011.

un contexto común de intercomunicabilidad idéntico al que define el mundo humano actual. Tan es así que, el encanto que recae en el mito al que se ha hecho mención a lo largo de este capítulo, justamente es el de la adaptación para seguir viviendo.

## LA PERMANENCIA ADAPTATIVA DEL MITO

Toda cultura posee una propia concepción de cómo se originó el mundo. Esta noción, que puede ser ampliamente elaborada, está expresada en relatos y narraciones sagradas, que constituyen sistemas de pensamiento desarrollados durante milenios a los que una cultura recurre para definirse frente a otras, pues son una manera de preservar y difundir conocimiento en espacio y tiempo determinados.

Como menciona Basso, (1995:25) en su estudio sobre los *Kalapalo*; las narraciones nos ayudan a entender cómo la gente piensa su presente y qué

es lo que le preocupa de su futuro. En este sentido, la historia de los pueblos, contada a través de relatos míticos forma parte de una manera particular de recordar y aprender el mundo que para los antropólogos ofrece un importante instrumento etnográfico cognitivo.

Ahora bien, siguiendo a Wagner (1981:26) soy consciente de que cuando un antropólogo estudia una cultura, en cierta medida también la inventa, generalizando sus impresiones, experiencias y otras evidencias tal como si fuera producto de algo externo. Los antropólogos asumimos que el nativo hace lo que hace y nombra a esto cultura. En este sentido construimos tentativos puentes de significado como parte de nuestro entendimiento.

Para los mixes, el mito de *Kontoy* constituye el mito de origen de la cultura *ayuujk*. *Kontoy* (rey supremo), *Oy Koyoönk* (dios bueno) o *Condoy* (rey quemado) es el héroe mítico de los mixes. Siguiendo a los estudiosos lingüistas de las comunidades de Alotepec y Tlahuitoltepec mixe, la construcción *Condoy* (rey quemado) no remite al concepto de ‘dios’ que ellos manejan, asimismo, como apunta el relato de Fortino Vázquez (Barabas y Bartolomé 1984) el vocablo fue dado por los zapotecos de manera despectiva para apodar a Cong como el rey quemado y por tanto vencido. “*Koonk* (anteriormente utilizado como Cong), es el vocablo que refiere al concepto de un ‘todo’ y que en este caso, envuelve cualquier entidad sagrada de la naturaleza” (Reyes 2006b). Así, *Tajëëw* (hermana culebra de *Kontoy*) es también un *koonk* como lo es *anaap* (trueno) o *wëtsuk* (rayo). En este libro preferí utilizar la palabra *Kontoy*, porque es el vocablo acordado en los últimos encuentros de estudiosos de la lengua mixe (Semanas de Vida y Lengua Mixe) así como el utilizado por Adelfo Regino (2007), Juan Carlos Reyes (2006), Gustavo Torres (2004) para designar al héroe cultural-civilizador o tesmósforo (creador de bienes) de los mixes. Esto no invalida los términos arriba mencionados que fueron empleados en diferentes etnografías del pasado, ni implica que sea un término ya establecido. Muy probablemente, su escritura se generalice y cambie en algunos años, o por el contrario, cada localidad opte por una manera de escribir de acuerdo a su variante lingüística local y así permanezca la vitalidad del personaje en sintonía con particularidades locales.

Independientemente de ello, *Kontoy*, guardián del cerro sagrado Zempoaltépetl –veinte picos o *li’pxy yukp*– guardián de todo el territorio mixe; es el rey *ayuujk* y representa un personaje que marca la identidad colectiva de todas las comunidades que conforman el territorio *ayuujk*, ya que su vida y hazañas son contadas como mito fundacional en las distintas localidades. Al



ser un mito, constituye una construcción simbólica con un sentido especial dado por los *ayuujk*. De esta forma, como menciona Bartolomé (1984:3), los mitos son narraciones integrantes de la religión y la cosmovisión de la cultura que los ha elaborado y para la cual constituyen relatos sagrados.

Las diferentes manifestaciones de *Kontoy* y *Tajëëw* dentro del imaginario mixe presentan un escenario ambiguo difícil de explicar. *Kontoy* adquiere varias facetas; nacido de un huevo, es a la vez un rey supremo, un hombre y un héroe, pero también el creador de cuanto existe y se le puede representar como un trueno. Por su parte, tiene como complemento a *Tajëëw*, su hermana, que representa la parte animal como serpiente, la tona o nahual de *Kontoy*, aunque en este punto recordemos que Miller (1956) menciona que el nahual es una culebra masculina. *Tajëëw* envuelve también el avatar de serpiente-venado benévola.

*Kontoy* y *Tajëëw* son hermanos, pero para los mixes son vistos como la madre y el padre del pueblo, es por eso que en ocasiones se refieren a *Kontoy* como señor del trueno (*koonk anaap*) y a *Tajëëw* como la mujer del trueno. En este sentido, a pesar de que cada uno constituye una entidad con identidad propia, uno es complemento del otro y la existencia de uno se da a partir de que existe el otro. En conclusión, como símbolos del universo mixe, *Kontoy* y *Tajëëw* forman una suerte de binomio con la característica dualidad-unidad que juntos o separados constituyen lo que se conoce como *koonk*, un todo.

La evidencia etnográfica muestra también el carácter privativo del mito, es decir, en algunas partes, explica el porqué de la pobreza, infertilidad o la falta de recursos. En este mito, uno de sus episodios, cuenta cuando *Kontoy* pide a *Tajëëw* ir a cortar mazorcas y esta lo desobedece como nos narra Julio César Gallardo:

*Tajëëw* pone 14 mazorcas y *Kontoy* la regaña cortándole la mano con un cacho de olla que se rompió. Ella asustada corre a Rancho Salinas (actualmente hay rasgos de su paso por ahí, ya que hay una cascada de agua salada y piedras rojas como manchadas de sangre). Después llega río abajo, y ahí se encuentra a las serpientes de petate que embarazan a las muchachas y con ellas platica para que la ayuden a tapar el río e inundar la región. Como ella logra hacer eso, *Kontoy* construye el Zempoaltépetl, un cerro muy alto. Después, la agricultura florece en la parte baja, pues ahí se quedó el agua y a los de la alta no les toca. Pero *Tajëëw* guarda tierra de la fértil en su boca y la llega aventar a la región alta.



Asociadas a *Kontoy*, están también las concepciones de tiempo y espacio, pues como héroe civilizador, *Kontoy* posee un territorio, vive en él y lo controla, además de ser el dueño del cerro Zempoaltépetl donde se llevan a cabo la mayor parte de las prácticas rituales contemporáneas. En cuanto a la asociación con el tiempo, *Kontoy* hace uso de sus distintos avatares para estar en uno y otro mundo, lo que en idioma *ayuujk* corresponde al *tu'uk et - ja tu'uk et* (un lugar, otro lugar) y, en ambos lugares, es reconocido y respetado como un rey.

La imagen de *Kontoy* como símbolo de identidad étnica figura en la bandera de la nación mixe y como logotipo de la Fundación SER (Servicios del Pueblo Mixe). Es así que *Kontoy*, no es solamente el personaje de un mito o un héroe de la historia atrapado en la tradición oral o el arquetipo de los *xëmaapyētē* (especialistas rituales) *ayuujk*. *Kontoy* es un referente atemporal en constante construcción y su presencia es recurrente en la dinámica social que envuelve a los *ayuujk jää'y* en la actualidad.

Es *Kontoy* el dador de bienes, por eso se le ofrenda y se pide su protección. Representa una suerte de Robin Hood que ha burlado desde hace años al gobierno estatal para otorgar a su gente lo necesario para sobrevivir. Es *Kontoy* quien ha intervenido en los conflictos interétnicos de los últimos años, es quien lucha todavía por su gente y por los espacios de tierra que les pertenecen; en su nombre se hacen curaciones, se dirigen rituales y su retorno es esperado, pues como héroe cultural ha prometido volver a su territorio.

En todo el territorio mixe, el personaje de *Kontoy* es reconocido, pero en Tlahuitoltepec es, desde mi punto de vista el lugar donde más se habla de él. En este punto coincido con el maestro Juan Carlos Reyes, en que en Tlahuitoltepec existe un tipo de obsesión por la ritualidad y por *Kontoy*, tema que precisamente es crucial y se irá desarrollando a lo largo de este libro.

Como se comentó en un principio, el caso de la chica que tenía visiones de *Kontoy*, creó al interior del pueblo una serie de chismes, problemas y disyuntivas que en su momento, mantuvieron preocupadas a las autoridades municipales pues, por un lado, como cabezas de la comunidad, buscaban el orden y la armonía en el pueblo, pero por otro, no podían hacer caso omiso a lo que su "rey" posiblemente estaba manifestando.

Como bien se apuntó, todo esto trastocó la esfera de lo político creando fracciones entre los que creían en la chica y los que no. Hubo gente que

apoyó a la chica para hacer los rituales pertinentes en el cerro, pero luego los pobladores de Yacochi, que también suben al Zempoaltépetl, al darse cuenta del tipo de ofrendas (que aparentemente incluían el sacrificio de otros animales) se enojaron, prohibiendo el paso a todos los de Tlahuitoltepec hacia el cerro. Esto no solo afectó la vida ritual de las autoridades municipales sino de la población en general para después servir de explicación cuando se buscaron las causas de los incidentes mencionados. En este sentido, podemos ver como el mito guarda una íntima relación con la realidad social que lo produce. Ya que, siguiendo a Basso (1995:25), las narrativas hablan no solamente del pasado, sino son modelos que la gente conserva para usarlos después.

Para poner otros dos ejemplos, existe también en la comunidad, un señor que tiene dos hijos, los cuales se dice que tienen en la cabeza pequeñas viboritas en lugar de cabello y que por esa razón su madre siempre les pone un gorro. La madre es originaria de Tlahuitoltepec y el padre de Tamazulapam, pueblos colindantes que desde hace años mantienen tierras en disputa. El padre afirma que sus hijos son *Kontoy* y *Tajëëw* y que ellos van a ser quienes resuelvan los problemas de tierras que existen entre ambas comunidades. Según la gente que me platicó el caso, el padre de familia orgulloso añade: “ya verán quien es más fuerte si Tama o Tlahui”. Muchas veces pregunté por esos niños y la gente increpaba: –te refieres a los que “tienen rastitas que son culebras en vez de pelo”.

Otra señora de Tlahuitoltepec, haciendo referencia a *Kontoy*, cuenta (como si se tratara de un primo hermano), que éste fue muy inquieto desde pequeño y que rápidamente creció para buscar dinero y mantener a los abuelitos con los que vivía.

Él iba muy seguido a Oaxaca, ahí trabajaba con unas señoras españolas muy finas donde está lo que es ahora el hotel Marqués del Valle. Ellas le daban comida y él trabajaba a cambio. Una vez se enojaron y él como sabía que eran ricas, tomó unas joyas para llevar dinero a su gente. También varias veces intentó hablar con el gobernador para que éste enviara recursos para su pueblo, pero siempre le negaban todo. Es por eso que a veces *Kontoy* tomaba lo que no querían darle y se venía corriendo al pueblo, él conocía los caminos que unen Mitla<sup>13</sup> con la región mixe y entraba por el Zempoaltépetl donde ya nadie podía hacerle daño.

---

13. Esos caminos hacen referencia al camino de los muertos, ya que Mitla es el lugar de los muertos. Que *Kontoy* conociera esos caminos legitima su papel de rey, de héroe mítico y por tanto de entidad extrahumana.

En esta narrativa podemos ver la coexistencia de nociones simbólicas alrededor de las relaciones de poder que un pueblo mantiene con la cultura dominante (mestizos de la ciudad) en distintos momentos y lo que *Kontoy*, como héroe cultural, es capaz de hacer por su gente. Asimismo, se dice que *Kontoy*, en varias ocasiones, bajaba a la ciudad de Oaxaca para solicitar recursos para su gente y que cuando el gobernador no lo recibía, él hacía plantones (tal cual hacen los maestros desde hace algunos años en el zócalo de la ciudad de Oaxaca para demandar mejoras laborales). Algunos llegaron a afirmar que también *Kontoy* tuvo participaciones en 2006 durante la APPO<sup>14</sup>. Con estos ejemplos podemos ver como existe una necesidad adaptativa de la cultura a la nueva realidad que le toca vivir. Así como los maestros actualmente defienden sus demandas, porqué no, lo haría del mismo modo *Kontoy*.

Ya Marshall Sahlins (2008) lo señaló al estudiar la muerte del capitán Cook en Hawai, donde denominó “mitopraxis” a la recreación de los mitos en circunstancias contemporáneas. Es decir, que el mito se transforma incorporando identidades y medios materiales extranjeros para reproducir el espacio cósmico.

Siguiendo esta línea vale la pena señalar los estudios de Wagner (1981) y Guss (1986), quienes exploran una “antropología de reversa”; en otras palabras la metaforización de lo extranjero dentro de la propia ideología, o dicho de otro modo, la manera en que nuevas realidades se incorporan dentro de estructuras simbólicas indígenas. Guss (1986) presenta un interesante estudio entre los *Yekuana* de Venezuela, diciendo que al igual que los melanesios estudiados por Wagner (1981), este grupo presenta metaforizaciones como resultado de la necesidad de responder al advenimiento de una nueva definición de poder dentro de su cultura. En este estudio se habla de la oralidad (el bien otorgado a los indígenas) como fuente de poder en el mundo invisible y sobrenatural, y la escritura (bien otorgado a los blancos) como lo que ha permitido el acceso a la modernidad, al poder económico y demás. Por tanto, el mito metaforizado justifica o explica la actual condición inferior del indígena frente a los blancos.

Ya antes, Miguel Bartolomé (1976) en: “La mitología del contacto entre los *mataco*: una respuesta simbólica al conflicto interétnico”, había mencionado la aparición dentro de la cosmovisión *mataco*, de nuevas narrativas

---

14. La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) es un conjunto de organizaciones sociales unificadas después del desalojo de profesores en protesta por parte del gobierno estatal en la capital de Oaxaca, México.

surgidas como consecuencia del cambio y el conflicto cultural. A dichas narrativas las denomino, “de contacto”, diferenciándolas de las “tradicionales” que envuelven un *corpus* mítico cada vez más alejado de la cultura vivida. En su análisis concluye diciendo que la nueva narrativa surgida, presenta una estrecha vinculación con la mitología tradicional, donde esta constituye un sustrato sobre el cual se elabora la modificación adaptativa; la que mantiene la misma estructura formal y simbólica que aparece en la mitología tradicional (Bartolomé 1976:545). Menciona a su vez que, en el mito, como forma de comunicación y significación, no hay ninguna fijación en los conceptos míticos, es decir, estos pueden hacerse, deshacerse, alterarse, transformarse, etc. porque son históricos y su estructura permanece. En este sentido, se elaboran nuevas interpretaciones de la realidad con base en códigos preexistentes transformando sus objetos de significado en relación a la cambiante realidad histórica.

Por su parte, Peter Gow (2001) en su análisis sobre mitología *Piro*, destaca que es la edad del narrador la que juega un papel muy importante en la transformación de la narración, mencionando que el mito cambia conforme el narrador cambia con la edad, a lo que el nombra: proceso de “mitopoiesis”, en el cual, si bien con la edad, se pueden generar versiones más elaboradas y complejas, también se corre el riesgo de que el narrador deje de interesarse por el mito y éste desaparezca o se olvide.

Es así que, ya se hable de una mitopraxis, de una mitología de contacto, de un proceso de mitopoiesis, de una antropología de reversa o de una metaforización actual de los contenidos míticos, es importante resaltar la frecuencia con que se recurre al mito para tratar de expresar nuevas realidades en términos de la propia cultura. Con esto enfatizó la dimensión procesual de toda experiencia social y cultural que evidentemente conduce a fijar nuestra atención en la dimensión histórica de los pueblos indígenas cargada de un fuerte dinamismo que frecuentemente es invisibilizado en la antropología.

Los mixes, no son un caso único, ni el mito de *Kontoy* representa un exclusivo relato que se actualiza de acuerdo a las exigencias contemporáneas, pero si presenta un particular campo de análisis que conecta no solo con la forma en que se está entendiendo el mundo en un momento determinado sino en cómo “se hace el mundo” de acuerdo a una construcción mítica que sigue cobrando importancia. Dicho en otras palabras, las variaciones mitológicas repercuten en la práctica cotidiana y ritual así como está última responde y colabora en la co-creación de relatos míticos.

Tal vez, como mencionan Barabas y Bartolomé (1984) los mixes de Oaxaca constituyan un buen ejemplo de la capacidad de la sacralidad etnoterritorial para dar sustento a una identidad colectiva, colocada bajo la protección de una montaña sagrada y avalada por la expectativa de retorno de su héroe fundador mesianizado. En este sentido, el encuentro con la raíz, el *Kojpk päjtín*, se hace evidente de múltiples maneras. Tanto la mitología, como la ritualidad encierran un esfuerzo adaptativo frente a la nueva realidad que atraviesa una cultura, pudiendo decir entonces que ésta flexibilidad y maleabilidad adaptativa promueve una permanencia a lo largo de su propia historia.

Para los *ayuujk jää'y* ir al encuentro de esa raíz, ir al cerro, asegura el abasto suficiente de la fuerza o *majääw* necesaria para continuar en el mundo al tiempo que reafirma su identidad como pueblo. Por tal motivo recurrir a su encuentro legitima no solo su estar en el mundo, sino cumplir cabalmente con los ciclos fijados por un *nomos* y un *cosmos* que se actualizan. De esta manera, lejos estamos de una mitología muerta que forma parte de relatos de tiempos lejanos que pertenecen al ayer. *Kontoy* y *Tajëëw* son héroes míticos creativos en tanto que los *ayuujk* contemporáneos también son gente que creando, nuevos episodios míticos, hacen vínculos con su pasado, explican su presente e intuyen futuros posibles. Por todo ello, soñar con el rey y desatar una serie de incertidumbres en la comunidad asociadas también con la ritualidad que dicho rey exigía y las consecuencias de cumplirlo o no, representaron en su momento, demostraciones que bien podrían estar tratando de explicar hoy la presencia de una pandemia mundial como la del COVID-19.

La creatividad de los personajes míticos que está presente en las primeras narrativas de las que se tiene registro recogidas por antropólogos que nos precedieron, demuestran que, tanto los personajes míticos se van construyendo y abonando hazañas; como sus distintos relatores también abonan añadiduras en un ejercicio de réplica actualizada. En lenguaje *Netflix*, el mito de origen *ayuujk* daría para ser una serie con infinitas posibilidades de temporadas a estrenar.

Hasta aquí ha quedado claro como la estructura misma del mito permite que el personaje de *Kontoy* vaya haciendo suyos nuevos episodios que constituyen los capítulos mismos que los pobladores ejercen para sobrellevar su vida diaria, su "hacer cultura". *Kontoy* es parte fundamental de la sociedad mixe y como tal, participa de las relaciones sociales que esta sociedad reproduce cotidianamente. En este sentido, coincido con Watchel (1999:84)

al afirmar que si bien las transformaciones de la memoria colectiva están inscritas en la lógica de un sistema, al mismo tiempo, dependen de las relaciones de poder de los grupos que las poseen. Es decir que, las memorias se enfrentan, se mezclan, se usan o se borran unas de otras de acuerdo con el destino de las sociedades cuyas identidades ayudan a definir.

Como pudimos ver, la figura de *Kontoy* sirve como llave de acceso a un orden cosmológico primigenio al tiempo que permite la creación de nuevas memorias que actualizan y revitalizan no solo la narrativa oral de un pueblo sino sus propias negociaciones para entender y sortear el mundo, pues en ocasiones, el mito, como parte de la memoria colectiva, puede ser útil como fuerza de resistencia contra daños que el medio social intenta imponer sobre una comunidad (Watchel 1999:87).

Toda vez que el orden mitológico perteneciente a un cosmos *ayuujk* presente y compartido ha quedado vastamente explicitado, procederemos a mostrar la heterogeneidad del pueblo mixe en cuando a su organización social, territorio, quehacer político, económico y religioso para acercarnos a la manera en que dicho pueblo se ordena contemporáneamente y como de ahí, se desprende Santa María Tlahuitoltepec, la localidad de donde proviene la mayor parte de la información etnográfica de este libro. Si la memoria mitológica tiene sus raíces en el contexto sociocultural, a continuación daremos paso a conocer más de cerca cómo dicho contexto está constituido para poder fijar los cimientos que permitan en su momento, erigir posteriores reflexiones en torno a los espacios y tiempos determinados por una cultura en su ejercicio de lo ritual.

# LOS AYUUK, UN PUEBLO HETEROGÉNEO

Como bien apunta Aguilar (2020) “podemos observar la existencia de colectividades que entran en la definición de nación sin haber constituido Estado: naciones que son pueblos con sistemas lingüísticos en común, con territorio común, andares históricos compartidos y, sobre todo, con la conciencia colectiva de pertenecer a un mismo pueblo. Ese sería el caso, por ejemplo, de la nación mixe”.

En este sentido, siguiendo las ideas mencionadas en el párrafo anterior, la nación mixe apela a un criterio legitimador que nada tiene que ver con el concepto de nación arrebatado por el Estado Mexicano y su proyecto de nacionalismo bajo un criterio homogenizador que invisibilizaba como asegurara González (1992: 477):

...sus dos millones de kilómetros cuadrados de territorio, sus tres pisos, sus tres sierras madres, sus tres altiplanos, sus múltiples volcanes, la multitud de valles y antivalles, las muchas regiones asoleadas y desnudas y las pocas regiones vestidas de verde, las nubes artificiales y crecientes sobre media docena de anchas verrugas urbanas, las pocas nubes de verdad y la escasez de agua en la gran mayoría de los campos; en suma, una tierra hecha de retazos, un suelo multiforme.

Es, en este suelo de retazos culturales donde diferentes formas de ser mexicano (me refiero a minorías étnicas) coexisten mostrando, como en el caso de los mixes, que están organizados sociopolíticamente en varias comunidades que tienen en su asamblea el máximo órgano de gobierno (con algunas excepciones), y que, la asamblea de una comunidad, no tiene jurisdicción sobre la vida de otra comunidad (Aguilar 2020). Por tanto, la existencia de la nación mixe no atenta contra las fuertes identidades locales, es decir, no hay ningún conflicto entre la pertenencia a una “nación mixe” con la pertenencia a una comunidad como podría ser Tlahuitoltepec, Ayutla o Alotepec y las particularidades

que de ello se derivan ni tampoco elimina que se trata de una de las múltiples forma de ser “mexicanos” entre muchas otras existentes en términos étnicos.

Por su parte, Emiliano Zolla apunta certeramente que mientras otra, la idea del indígena mixe impuesta por los caciques de la región, aliados al estado mexicano, implicaba la centralización de su historia, lengua, economía y autoridad, los *ayuujk jää’y* de la actualidad, se caracterizan por un principio pluralista con múltiples epistemologías y ontologías, donde “cada pueblo ha desarrollado un sistema calendárico particular y una manera específica de relacionarse con su territorio y ambiente, lo que impulsa la realidad hacia la diversidad y no hacia lo homogéneo. Unidad y homogeneidad, sea lingüística, cultural, política o religiosa, no se reconocen como virtudes, sino como fuentes de problemas y violencia” (Zolla 2016:125-126).

Esto nos lleva a dos cosas: por un lado, es trascendental entender y reconocer a México como un territorio pluricultural pero, al mismo tiempo destacar que los pueblos indígenas que los conforman, son también (en otra escala) sociedades culturalmente heterogéneas en su interior y con respecto a otros pueblos o naciones que coexisten dentro del mismo estado mexicano.

Los mixes, si bien comparten principios comunes, constituyen un pueblo heterogéneo y probablemente así lo fueron desde siempre pues “ni siquiera presumen que la realidad sea constante y unificada; al contrario, el suyo es un mundo dotado de distintos espacios y tiempos” (Zolla 2016: 126). Siguiendo dicho argumento, presentaré algunas características, que si bien generales, dejan claro que se trata de configuraciones en constante construcción puntualizando que, aún compartiendo rasgos que los identifican, también en la diferenciación erigen su identidad como un gran pueblo.

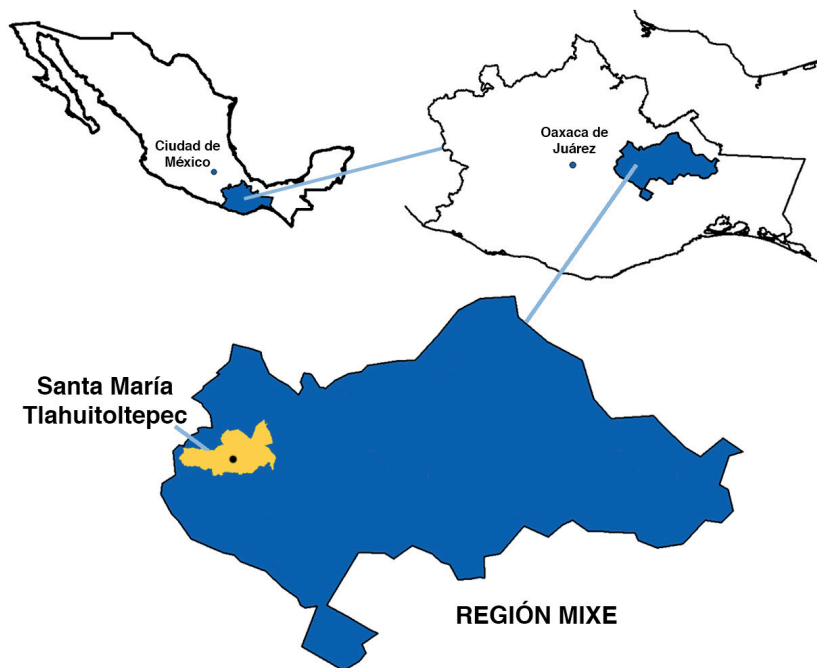
Comúnmente llamados mixes, los *ayuujk*, considerados descendientes de la antigua civilización olmeca, conforman uno de los dieciséis pueblos originarios<sup>15</sup> presentes en el Estado de Oaxaca en México. En la actualidad, los *ayuujk jää’y* se agrupan en 19 municipios<sup>16</sup>, de los cuales, 17 forman el distrito mixe, ubicado en la Sierra Norte del estado, único distrito en Oaxaca

---

15. Amuzgo, triqui, cuicateco, mixteco, tacuate, mazateco, chocholteco, ixcateco, chinanteco, chatino, zapoteco, zoque, nahua, huave, chontal y mixe.

16. El estado de Oaxaca se divide en 8 regiones, 30 distritos y 570 municipios. El distrito mixe, perteneciente a la región Sierra Norte, está integrado por 17 municipios de los 19 que conforman el pueblo mixe (Guichicovi y San Juan Juquila forman parte de otros distritos, más siguen siendo parte del pueblo mixe). El distrito mixe se crea por acuerdo gubernamental en 1938 como resultado de intereses caciquiles modernizadores.





Elaboró: Julio César Gallardo V.

Ubicación de Santa María Tlahuitoltepec (Xaamkëjxp)

nombrado así con base a la adscripción étnica de sus habitantes. Asimismo, los mixes son uno de los pueblos originarios más numerosos (con más de 100 mil hablantes a la fecha) que junto con los zapotecos, mixtecos, mazatecos y chinantecos, constituyen los cinco pueblos oaxaqueños con mayor número de hablantes (Barabas y Bartolomé 1999; Maldonado 2008:271).

Habitan la parte noreste del estado de Oaxaca (Sierra Madre Oriental y Occidental) en un área serrana que tiene una extensión total de 5719.51 km<sup>2</sup> colindando al norte con el distrito de Choapan, habitado por zapotecos y chinantecos; al noreste con Veracruz; al oeste con los distritos de Villa Alta y Tlacolula; al suroeste con Yautepec; al sur con Tehuantepec y al sureste y este con Juchitán.

## CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

Retomando el pasado olmeca, Justeson y Kauffman (1993) basándose en el desciframiento de la escritura epiolmeca de la estela "La Mojarra" encontrada en Veracruz y que tiene grabadas las fechas de 143 d.C. y 156 d.C., proponen

que el idioma hablado por los Olmecas fue un pre-proto zoqueano, es decir, una de las formas más tempranas de la familia mixe-zoque actual. Pero esta no es la única escultura con escritura epiolmeca. Está también la “estatuilla de Tuxtla” fechada en el año 162 d.C. y la “Estela 2 de Chiapa de Corzo” de 36 d.C, ambas con grabaciones de fechas en cuenta larga basada en el sistema vigesimal que hoy día impera en muchos pueblos mesoamericanos y en la cuenta de los días entre los *ayuujk*, principalmente cuando de la puesta en escena del aparato ritual hablamos.

Por otro lado, estudios arqueológicos apuntan que los primeros agricultores sedentarios de Mesoamérica vivieron durante el Formativo Temprano en la costa chiapaneca, tan es así que, el arqueólogo John Clark acuñó el término *mokaya* para designar a aquella cultura que habitó hace unos 4000 años en la región de Mazatán, en lo que hoy sería el Soconusco chiapaneco, argumentando que *mokaya* es una hibridación de dos palabras en las lenguas mixe-zoques. *Mok* ‘haya’ que significa “la gente de maíz” en dichas lenguas y que coincidentemente se entiende y traduce sin ninguna dificultad en la zona mixe contemporánea.

Por su parte, Clark y Pye (2006:30) afirman que la lingüística histórica evidencia que las culturas del Formativo Temprano de la costa del Pacífico de Chiapas hablaban aquel proto mixe-zoque, concebida como la madre de las dos lenguas en Mesoamérica. Si esta hipótesis arqueológica-lingüística es veraz, los *mokayas* migraron desde el Soconusco a través del valle del río Grijalva hasta alcanzar el Istmo desde donde, aprovechando la red fluvial de las cuencas del Coatzacoalcos, Papaloapan y Tehuantepec, se dispersaron, unos hacia la actual sierra mixe y las planicies veracruzanas y tabasqueñas, y otros hacia la selva de Chiapas, Oaxaca y Tabasco, donde actualmente está asentada la población zoque.

Siguiendo parte de la hipótesis anterior, hace unos años, acompañé al arqueólogo Facundo Vargas, originario de Tlahuitoltepec, a la comunidad mixe de Jaltepec de Candayoc. Para llegar a esta comunidad el recorrido se hace por la vía del Istmo de Tehuantepec y no por la sierra de Oaxaca. Viajamos de la ciudad de Oaxaca a Matías Romero para continuar a María Lombardo desde donde se accede a Jaltepec. El objetivo del viaje era conocer uno de los posibles primeros asentamientos de los mixes, siguiendo el argumento de que entraron por el Istmo hasta llegar a la sierra. Las autoridades de Jaltepec de Candayoc mostraron un gran interés por conocer más acerca del origen del pueblo mixe y amablemente nos acompañaron al sitio. Si bien, probable-

mente fue una de las primeras ocupaciones mixes, la localización actual de Jaltepec presenta un asentamiento moderno que difiere de los de la región alta y más bien constituye una comunidad formada por mixes provenientes de varios lugares, principalmente de Tamazulapam, que en otro momento migraron tierra abajo en relación al trabajo cafetalero.

Ahora bien, la evidencia arqueológica de la Mojarra y las estatuillas, que parecen ser resabios de un proto-mixezoque, no solo fueron contrastadas por los estudiosos, con comparaciones de palabras sino en términos sugestivos de principios culturales: sistemas de cuenta vigesimal, calendario, adivinación, sacrificio humano, alguna forma de escritura y nombre de criaturas como cocodrilo e iguana. Lo que según Malmström (1997) hace creer que más que un origen en el golfo de México, el origen fue en el Soconusco. De ahí que este autor (1997:67) al explicar el rompimiento de los mayas en huastecos y yucatecos, asegura que la continua presencia de zoque hablantes al norte de Tehuantepec (popolucas), en tierras altas de Oaxaca (mixes) y en las tierras altas de Chiapas (zoques) —todas relacionadas con el recién extinto tapachulteco— atestiguan la existencia de una lengua cuya distribución geográfica una vez unió el istmo mexicano desde el Pacífico hasta el Atlántico (Castillo y Trejo 2021, en prensa). Resulta entonces, interesante remarcar, el carácter dinámico y heterogéneo de un pueblo que a lo largo del tiempo se ha movido por distintos espacios que forman parte de su territorio compartido a escala mayor.

## **ALTITUDES, POLIFONÍA Y MONTAÑAS QUE GUARDAN LA RAÍZ**

Es conveniente ir acotando que lo que se denomina territorio mixe, de acuerdo con la altura del paisaje y los distintos nichos ecológicos existentes se divide en zonas alta, media y baja, confiriendo al ambiente y al hábitat un determinante en la diferenciación. Sin embargo, los mixes son conscientes de que pertenecen a un territorio común, marcado por puntos a través de los cuales se relacionan con el universo, reproduciendo en gran medida una vida ritual activa cargada de prácticas rituales y simbolismos. Esta idea no está reñida con la pertenencia a cada comunidad y su delimitación territorial, pues cada comunidad tiene además, señalados los límites de su territorio mediante elementos como piedras, ríos, manantiales, montañas; los que en ocasiones son también lugares de culto (Maldonado y Cortés 1999:206). Así, aunque la región mixe se constituye como una unidad geográfica, lingüística y cultural, cada comunidad se distingue por su forma de hablar (tipo de pronunciación),

de vestir, de alimentación, forma de las casas y por rasgos distintivos dentro de sus prácticas rituales. Nahmad (1990:38) sostiene la hipótesis de que entre los mixes, como en toda la civilización mesoamericana, la diferencia es lo relevante y el sistema total mesoamericano está basado en una civilización poliétnica. Dicho de otra manera, "las comunidades mixes forman un sistema de asociación de identidades específicas en la identidad mayor *ayuujk*, sin el dominio de ninguna de las partes" (Nahmad 1990:40). Al respecto, Maldonado y Cortés (1999:101) mencionan que la pertenencia a alguna comunidad es un referente básico, concibiendo a la comunidad como un espacio en el que se establecen relaciones entre familias y fuerzas sobrenaturales.

Por tanto es importante aclarar y no solamente por cuestiones académicas, que entre la población mixe existen tantas diferencias como respuesta a distintos factores (geográficos, ecológicos, religiosos, políticos, lingüísticos) y no dar por sentado que al hablar de los mixes se habla de una totalidad étnica homogénea, que alimenta la falta de conocimiento de la diversidad y por tanto también repercute en las políticas públicas al interior del estado.

Platicando este asunto con Miguel Bartolomé (comunicación personal marzo 2009) y después puesto a discusión con varios colegas mixes, puedo decir que, en términos lingüísticos para los mixes es importante mantener su variante lingüística independientemente de que se encuentren fuera de la comunidad de origen y sean capaces de adaptarse a la variante encontrada. En otras palabras, lo que para nosotros sería tratar de igualar nuestro tipo de castellano con el de un colombiano por ejemplo, en un afán de cortesía lingüística, para lograr un mayor entendimiento, para ellos sería visto como algo no necesario. En este sentido, tratar de igualar otra variante del *ayuujk* o pretender hablar en forma idéntica a la del pueblo vecino queda fuera de las normas de comportamiento. Esto lo he corroborado cuando escucho a personas de distintas comunidades hablando entre ellos. Siempre se expresan en su variante y si no hay entendimiento de alguna palabra, recurren a varias explicaciones, pero no adoptan la otra variante. En este sentido, vemos que la unidad *ayuujk* va más allá de hablar de la misma manera, es más, podría decir que dicha unidad promueve la diversidad lingüística, pues la pertenencia no está sujeta a la participación en un estándar idiomático exclusivo.

En la variante *ayuujk* hablada en Tlahuitoltepec, la correspondencia al anterior término mencionado "*mokaya*", sería *mojkjää'y*, donde *mojk* es maíz y *jää'y*, gente; término con el que continúan identificándose algunos habitantes de la región alta. Sin embargo, está mayormente extendido el uso del término

*ayuujk jää'y*, “pueblo que habla la lengua del bosque, o de la selva”. El término *ayuujk* define la lengua mixe en su propio idioma. Se divide etimológicamente en *a* que proviene de *ääw* (boca) y *yuujk* que proviene de montaña, arriba o algo florido (selva). *Ayuujk* es entonces la palabra florida, alta o elevada, “tener la selva en la boca”, razón por la cual los mixes se autonombran como los *ayuujk jää'y*; o para Maldonado y Cortés (1999) sería gente de la palabra sagrada haciendo referencia al carácter sobrenatural del territorio, es decir esa montaña, ese bosque.

A pesar de presentar diferencias, que van más allá de las variantes lingüísticas, Kuroda (1993:35) afirma que los mixes constituyen una unidad cultural que comparte la tradición común de los sacrificios en sus simbolismos religiosos e ideológicos, donde el rey *Kondoy*, el héroe cultural mixe y su morada en el Cerro del Zempoaltépetl conforman el corazón de los símbolos de su cosmología sacrificatoria. Este cerro, considerado ser supremo que enseña a los mixes el orden cósmico, constituye el centro y el “ombligo del mundo”. No existe ningún concepto religioso que no esté asociado a esta extraordinaria montaña, que constituye verdaderamente un hogar donde los mixes se han refugiado y un ser a cuyo alrededor se han creado los mitos, las leyendas y las creencias que refuerzan la identidad del grupo y su religión (Nahmad 1990:43). En palabras de Lipp (1991:xv) la religión ejerce una pronunciada influencia en la vida de las personas y permea todas las esferas sociales; y el encuentro con la raíz, para el caso que nos implica, es constancia de ello.

Es entonces que ser *ayuujk jää'y* va más allá de compartir una lengua pues siguiendo las ideas de Raquel Diego (2012, comunicación personal) el papel del *lixpyxyujkp* o Zempoaltépetl como *axis mundi* es un concepto que cobra importancia dentro de la cultura compartida. El *lixpyxyujkp* como concepto envuelve un territorio (*et nääjk*), la comunidades al interior (*pujx kajp*), las personas (*jääy*) y por supuesto una lengua (*ääw-ayuujk*).

Dicho esto, un *Kojpk pääjt'in* o encuentro con la raíz, que se presenta como la puesta en escena de la ritualidad compartida, aunque cada quien imprima particularidades en su praxis, ejemplifica que lo *ayuujk* aún siendo una cultura heterogénea involucra dentro de una ritualidad extendida el encuentro constante que los *ayuujk* tienen con el origen, con la montaña; que es una suerte de marcador identitario en sus vidas y contenedor de todo cuanto existe. Por ello, todos pueden ir al cerro, ya sea el Zempoaltépetl u otros tantos que existen a lo largo y ancho del territorio, pero pronunciar que se hace un “*kojpk pääjt'in*” va más allá de subir un cerro en tanto la experiencia

física. Implica establecer una relación social y espiritual con él, una forma específica de relacionarse, de dialogar y negociar con las diferentes entidades que ahí moran para obtener fuerza (*majääw*) y sobrellevar la vida. Eso constituye, desde mi punto de vista, una de las características más fuertes que hacen de este pueblo una nación.

## GOBERNANCIA Y CACICAZGOS

Ahora bien, entrando a otro terreno, los mixes han sido un pueblo que se ha dado a conocer por su carácter aguerrido, sus líderes y caciques locales, intelectuales, músicos, organización comunitaria, vida ritual, presencia de una fuerte identidad étnica, movilización política y mantenimiento de una lengua viva. Si bien, el referente fundamental de su identidad compartida es la lengua, la comunidad es el ámbito de definición específica de la identidad *ayuujk*. Por todas estas características que muestran al exterior, han sido y son uno de los pueblos más visitados por antropólogos nacionales e internacionales.

En términos administrativos la región está reconocida como distrito rentístico y judicial, con sede en el municipio de Zacatepec. La coincidencia entre el factor étnico y la división política del territorio, desde la creación del distrito mixe en 1938, es un caso único en todo México. “Ello supone que a la autonomía de base comunitaria, muy desarrollada entre los mixes por el aislamiento de sus asentamientos y por las deficientes comunicaciones, se le añade otro tipo de autonomía, regional y de corte étnico. Por tanto, los mixes cuentan con un elevado nivel de autonomía política tanto regional como comunitaria” (Iturralde, 2012:13).

Y todo esto tiene que ver con que, adentrarse en la región mixe, es sumergirse también en una “nación” que carga a cuestas la historia política de su pueblo. Me refiero a los ya desaparecidos personajes de Daniel Martínez en Ayutla y Luis Rodríguez en Zacatepec; y con esto al caciquismo como una característica crucial que ha marcado la vida política de los *ayuujk*.

De acuerdo con Iturralde (2012:14) gran estudioso del tema, fue en la ciudad de Oaxaca, durante la segunda mitad de los años treinta del siglo XX, que a petición de dos caciques mixes, Daniel Martínez y Luis Rodríguez Jacob; el gobernador Constantino Chapital se planteó la creación de un distrito que agrupara a la mayoría de los municipios mixes. La elección de la sede del mismo, desde varios meses antes de la aprobación del decreto 203 que re-

conocía la nueva división geopolítica, fue motivo de violentas disputas entre los dos caciques, pues Rodríguez buscaba desbancar a Martínez y sucederle como cacique regional máximo. Finalmente, Rodríguez convenció al gobernador, para designar como sede distrital a Zacatepec; su pueblo de origen y residencia, el cual hasta hoy día, no es el municipio con el mayor número de habitantes, ni el más accesible, ni céntrico de la región. Así pues, Rodríguez se convirtió hasta su muerte en 1959, en el máximo representante del poder político entre los mixes.

En Alotepec por ejemplo, hablando del tema con personas mayores, encontré que recuerdan la época de Luis Rodríguez como un periodo de abusos, conflictos, sangre y miedo. Opiniones que contrastan también con lo reportado en la bibliografía, pues mientras Nahmad (1965) reporta un Luis Rodríguez progresista, líder del desarrollo y crecimiento en la región, Laviada (1978) habla de un cacique sanguinario y cruel. Si bien, ambos caciques, Daniel y Luis, tuvieron muchos seguidores y aceptación por promover medios de comunicación, escuelas y nuevos cultivos; la historia oral habla de despotismo, acaparamiento de cosechas, dominio, aliados que en su nombre tomaban el poder y control de los pueblos mixes. Asimismo, se hablaba de amenazas, campesinos armados, pistoleros, asaltos en los caminos y violentas muertes como las reportadas en Alotepec. Esta situación provocó, en aquellos años, conflictos al interior de la región, municipios que buscaron su independencia del distrito, otros divididos internamente, lucha de tierras, divisiones familiares y revanchas. Situación que dejó improntas en la actualidad y que habla también de la heterogeneidad presente en la acción política desde hace cientos de años.

Hoy día, Zacatepec sigue siendo cabecera de distrito. Y los conflictos entre algunos pueblos perduran, provocando nuevas formas de dominio y violencia. Kraemer (2003) habla de cómo los actuales cacicazgos se heredaron continuando la historias de depredaciones y crímenes apoyados por el Gobierno de Oaxaca. Asimismo surgieron nuevos cacicazgos, que no distan mucho de los viejos pero en los que el poder se ejerce de maneras contemporáneas diferentes. Alianzas institucionales, vínculos con partidos políticos, explotación de recursos, abuso de los sistemas locales de gobierno, policías armadas y ahora el narcotráfico, son algunos de los conflictos que permean la región. Ignacio Iturralde (2012) lo aclara de la siguiente manera:

La presencia en el territorio mixe de la violencia perpetrada por diversos cuerpos armados, muchos de ellos organizados por los propios indígenas, ha sido constante en el último siglo. En algunos municipios la presencia de grupos armados

con algún tipo de relación con los gobiernos estatal o federal, creados en las comunidades, mantienen una apariencia oficial, una disciplina militar y cierta formalidad jurídica, elementos todos ellos que han servido de justificación hacia afuera de la región. Estos cuerpos paramilitares de orden público han sido la base de la violencia sanguinaria de los caciques en sus luchas intestinas, revanchas y *vendettas*, y han servido en último término para afianzar el poder absoluto del caciquismo mediante asaltos, secuestros, incendios, robos, trabajos forzados, torturas y asesinatos. Dicha violencia, desde sus inicios, se ha fundamentado en la ubicua presencia de armas de fuego en la región.

Si bien, el caciquismo no es tema de este trabajo, es importante hacer mención de su vigencia dentro del ejercicio político de la región pues, como anteriormente se dijo, existe un fuerte vínculo entre la política y el aparato ritual y, en este sentido se vuelve un factor a tener en cuenta para el análisis de la actividad ritual.

En cuanto a la forma de gobernancia, dieciocho de los diecinueve municipios<sup>17</sup> que constituyen la región mixe se rigen por “sistemas normativos indígenas” forma de autogobierno constituida por el sistema de relaciones legales, socio-culturales, religiosas y políticas, producto de la historia, cosmovisión y aspiraciones de los pueblos y comunidades indígenas en los ámbitos del ejercicio de su autoridad, gobierno y representación política. Incluyendo las normas, principios, autoridades y procedimientos a través de los cuales estos sujetos colectivos ejercen su jurisdicción en su ámbito territorial. La composición típica de los equipos de gobierno de los municipios y agencias municipales está dividida entre autoridades municipales y agrarias. Ambas nombradas en asambleas públicas (Iturralde 2012:27).

Los cargos, como se les conoce a estos nombramientos duran por lo general un año, en donde además de los compromisos comunitarios de servicio y trabajo, las autoridades están obligadas a cumplir con la ritualidad indicada que se marca para las autoridades entrantes, como son la toma del cargo, mitad de cargo y cuando lo están por concluir. La asunción de nuevas autoridades generalmente se realiza el 1 de enero de cada año con un despliegue de actividades que involucran a los habitantes de cada pueblo y a las entidades “sagradas” que les rodean. Existen municipios como Tlahuitoltepec, donde los cambios de cargo de topiles y mayores o adquisición de comisiones se efectúa en la época de Todos Santos cumpliendo también con el aparato ritual indicado.

---

17. El municipio de Guichicovi se gobierna por partidos políticos.





3- Asunción de capillos. María del Carmen Castillo Cisneros. 2016

El número de cargos varía de municipio en municipio, lo que si es una constante es el sistema escalafonario, la presencia de un Concejo de Ancianos o principales (*majääy*) y la importancia dada a la asamblea comunitaria. En algunos municipios, se registra la incorporación de nuevos cargos llamados “comisiones” que tienen que ver con instancias públicas como escuelas, centros de salud, albergues, etc.

Cabe destacar que cuatro elementos significativos recibe una nueva autoridad al tomar cargo; su bastón de mando, una cajetilla de cigarros, las llaves de su nueva oficina y una botella de mezcal. Símbolos de poder, de fuerza y cuidado sobre el pueblo. No en balde a las autoridades se les conoce como *kutunk*, la cabeza del trabajo y son así mismo considerados padre y madre (*teety-tääk*) de todos los habitantes de una comunidad.

Así como hablé muy brevemente del caciquismo imperante, es indispensable señalar que los sistemas normativos indígenas, como sistemas políticos propios, son ante todo sistemas socio-organizativos imbricados directamente con lo sagrado. Por tanto, el vínculo entre lo político y lo religioso forma parte medular del sistema comunitario.

Dicho de otra manera, al igual que las leyes son construidas por los humanos para luego reglamentar los actos que como humanos llevamos a cabo en sociedad, existe también, en sociedades como la mixe, un *corpus* simbólico legitimado por entidades extrahumanas que no solo forman parte sino que influyen en el ordenamiento social. En este sentido, los distintos rituales llevados a cabo durante la asunción de autoridades que implican, por apuntar brevemente, compromisos adquiridos con las potencias de la naturaleza, visita a lugares sagrados y la alusión a los ancestros, son muestra de que los “cargueros” reproducen la continuidad histórico-sagrada de un pueblo con un sistema organizativo contemporáneo políticamente ritualizado.

A su vez la autoridades, vistas como padres colectivos, dan muestra de cómo se manifiesta una extrapolación del mundo de lo privado al mundo de lo colectivo. Todas esas acciones legitiman la gobernancia comunitaria lo que Recondo (2007:32) explica de la siguiente manera:

Las instituciones comunitarias rigen el conjunto de la vida colectiva y su legitimidad no se cuestiona, sobretodo en lo que toca a la designación de las autoridades municipales. Santa María Tlahuitoltepec se caracteriza por una gran estabilidad política, lo que no lo convierte en un remanso de paz y de democracia comunitaria. Como en cualquier otro sitio, existen fuertes tensiones pero éstas se regulan en el interior, sin tener que recurrir a un árbitro externo (Recondo 2007:32).

En este sentido, es importante ver que las comunidades indígenas, en este caso, las de la región *ayuujk*, son al igual que otras sociedades, espacios dinámicos y, en ocasiones caóticos, donde conviven marcadas relaciones de poder, conflictos, antagonismos entre facciones, entre familias, individuos y entidades extrahumanas, independientemente del sistema de gobierno que practiquen, pero que también, en un ejercicio de consenso, resuelven localmente sus desavenencias.

La presencia de lo que comúnmente se llama “usos y costumbres” ha servido para hacer más de una generalización. Operación que en cualquier contexto se torna peligrosa y que en el caso que nos atañe repercute directamente en el interior de una colectividad. Es necesario superar muchos discursos que se han venido construyendo acerca de las comunidades indígenas como espacios idealizados o como reminiscencias de sociedades precolombinas donde sus actores tienen posturas pasivas. No obstante, inclinarse por el otro lado de la balanza que ve en la comunidad un campo de batalla de distintos poderes, facciones y resistencias sin remedio alguno de coexistencia, tampoco es la opción.

El conjunto de normas que regulan la vida social y política de una comunidad es ante todo amplio y complejo, por tanto requiere de una cuidadosa observación y conocimiento de las partes para no cometer aseveraciones que disten mucho de la realidad compartida por un pueblo. Es por ello que reflexionar sobre los sistemas normativos indígenas o de la ahora, tan en boga, “comunalidad” (forma de vida llevada a la teoría) no debe ser un ejercicio “al vapor”, ni mucho menos es tema zanjado al que no merece la pena volver. Por el contrario, me parece que justamente ahora toma fuerza en la medida en que son los propios actores de los distintos pueblos indígenas los primeros en reflexionar sobre ello tomando la palabra para definir el rumbo que sus pueblos quieren perfilar a futuro.

## ECONOMÍA REGIONAL Y MIGRACIONES

En términos económicos generales, la región *ayuuik* se basa en la agricultura desarrollada en pequeña escala en las unidades familiares. La economía es de subsistencia y de autoconsumo, con una tecnología rudimentaria fundada en una agricultura de milpa o de monocultivos, una incipiente ganadería, un sistema de interrelaciones económicas que giran en torno de los mercados solares semanarios y el intercambio con los comerciantes ambulantes provenientes del exterior. Todo esto en función de una monetarización de la economía rural que ha sido inminente en la región.

A su vez, dependiendo de la altura de la tierra se tienen distintos cultivos. En la parte alta, el clima es frío y con neblina casi todo el año. La actividad agrícola se realiza de acuerdo con el temporal, destacando el cultivo de la papa, el frijol grueso, el chícharo, chayote y el maíz, con abundancia en frutas como la pera, el durazno, el capulín, los tejocotes y el maguey del que se extrae el pulque. Por su parte, en las zonas media y baja el clima va de templado a caliente húmedo, abriendo paso al cultivo de la caña, el café y frutas como la papaya, el mango, el mamey, plátano, aguacate, lima, naranja, cuajinicuil, piña y en algunas comunidades tamarindo. En algunas poblaciones se cuenta con ríos de donde se obtiene pescado fresco como el bobo, el charal, la trucha, la mojarra y la carpa (Pérez Castro 2010:11).

Esta diversidad de cultivos presente en la zona deja ver un potencial ecológico que denota una relación específica entre el ambiente natural y una cultura determinada. Como bien mencionaran Palerm y Wolf (1958:10) la clave de esta relación es la agricultura, donde las potencialidades del ambiente son



4- Día de mercado en Santa María Tlahuitoltepec. María del Carmen Castillo Cisneros. 2010

actualizadas por los sistemas de cultivo empleados. Estos autores a mitad del siglo pasado hablaron ya de las zonas simbióticas, donde la existencia de microclimas lejos de producir microadaptaciones, condujo a las macroadaptaciones y adaptaciones regionales. Estas zonas como es el caso de la región mixe se han mantenido como áreas que complementan los recursos y los productos por medio del comercio, organización político-religiosa y económica. Los mercados semanales

en distintas cabeceras municipales son así articuladores ecológicos de lo producido en toda la región, lo que da como resultado una zona donde todas las comunidades dependen entre sí de sus distintas producciones, dando muestra de una economía regional activa. Aunque esto poco a poco se va perdiendo por la facilidad de traslado a la ciudad.

También en algunas comunidades mixes, se han instalado invernaderos familiares que apoyan el autoconsumo como en Alotepec y Rancho Tejas, donde también se cultiva amaranto, criaderos de truchas, cooperativas textiles, una purificadora de agua y, demás proyectos de desarrollo que fungen como apoyo a la economía agrícola. Cabe mencionar que a partir del auge del uso de la indumentaria tradicional textil por parte de personas ajenas a las comunidades, llámese turismo o consumidores externos, la manufactura de rebozos, blusas, huipiles, gabanes, morrales y toda suerte de derivados de ello, ha tomado gran importancia a nivel mercantil llegando también a volverse referencia mediática a partir de lo sucedido con “el plagio de la blusa de Tlahui” (Castillo 2017, 2020a). De la misma manera, la industria del mezcal ha impactado la región y se llegan a ver pequeños e incipientes desarrollos locales que tienen la mira puesta en la planta de las mil maravillas o maguey. De igual forma, en algunas comunidades, se ha incrementado la manufactura de cerámica para los mismo fines: los turísticos.

En la mixe alta, en la media y en la baja, se observan modelos de autoconsumo insuficiente combinados con producción para el mercado y la migración. En la zona alta predomina el sistema milpa-migración/jornalero-aves de traspatio-recolección. En la media, el sistema básico es café-milpa-traspatio-recolección. En la baja, los sistemas principales son café-milpa-otros, y maíz-ganado-cítricos u otros. En estos sistemas participa toda la familia (Maldonado y Cortés 1999:121).

Aunque la situación de marginación y pobreza en los pueblos mixes es significativa, la migración hacia la ciudad no es la respuesta pronta y constante. Si bien, hay muchos jóvenes estudiando en la ciudad o familias ya instaladas, el flujo migratorio no ha sido tan amplio comparado con el de los pueblos mixteco y zapoteco que llevan la batuta en el estado. Asimismo aunque existe la migración a Estados Unidos, los *ayuujk* no se caracterizan por ser un pueblo de migrantes, por el contrario tienen un vínculo muy importante con su lugar de origen y tratan de conservarlo e inculcarlo a sus hijos.

De acuerdo con Maldonado y Cortés (1999:123) la migración en territorio *ayuujk* presenta los tres tipos de flujo básicos: inmigración, migración interna y emigración. La inmigración se presenta en la parte Baja, a la que desde hace décadas han llegado a poblar terrenos de Cotzocón y Mazatlán tanto mestizos como campesinos e indígenas. La migración interna se da sobre todo de la parte Alta a la Baja, por familias *ayuujk* sin tierra que van a colonizar esos mismos municipios u otros dentro del territorio, como el caso de gente de Tlahuitoltpec y Tamazulapam viviendo en Jaltepec de Candayoc desde hace más de dos décadas. La emigración se experimenta en todo el territorio *ayuujk* por familias e individuos mixes que salen a trabajar o estudiar, sobre todo a la ciudad de Oaxaca, a poblaciones de Veracruz, a la ciudad de México, o a Estados Unidos, principalmente California.

## ALIMENTACIÓN

En cuanto a la alimentación, los mixes de la zona alta se caracterizan por seguir una dieta sana, diversa y basada principalmente en los productos que cosechan como el maíz, frijol, calabaza, quelites y chile. Y de acuerdo a la temporada, añaden papas, chayotes, guías, otras verduras y frutas. Asimismo la mayoría de sus comidas son hervidas y no llevan grasa.

Esto no elimina que también sean consumidores de otros alimentos que ahora forman parte de su dieta como serían las pastas, arroz, mole, azúcar, lácteos, trigo y alimentos enlatados que, como recuerdan los abuelos, llegaron con las primeras personas que salieron a la ciudad y luego con la implementación de tiendas como la Conasupo (Pérez Castro, 2010).

La comida tradicional es el caldo mixe (*tutk tojkx*), el cual con sus variaciones locales, se come en casi todas las comunidades y consiste en un caldo de pollo o res con verduras. Este se acompaña con tamales de amarillo o tamales de frijol envueltos en hoja de milpa, los cuales aunque dispuestos en los mismos canastos y envueltos de igual forma pueden distinguirse al tacto (requiere un cierto entrenamiento y haber pasado varias fiestas para distinguir acertadamente). Este caldo es la comida que se ofrece en la mayoría de las festividades aunque ahora la barbacoa, de reciente introducción, también se emplea con fines festivos en algunas localidades.

Dependiendo la zona, se consumen bebidas de caña o de maguey. Tenemos así en Totontepec producción de aguardiente de caña y hacia la parte más alta pulque y mezcal de maguey. El tepache, ya sea de caña o de pulque de maguey fermentado, es una bebida que también toma parte en las festividades y en la zona alta se combina con achiote, cacao y pinole para formar el *wīnxatsy*, una bebida ritual de tonalidad roja que no puede faltar y que será analizada capítulos más adelante pues su presencia es imprescindible y constituye un símbolo interesante dentro de la actividad ritual tanto por su confección como por lo que su adecuado consumo implica en términos rituales.

Existen también un sin fin de plantas, hierbas y quelites comestibles, que de acuerdo a la zona y la temporada se consumen. Asimismo hay una diversidad de tamales que varían no sólo en contenido sino en la hoja utilizada para envolverlos, en la preparación y en los procesos del maíz que tienen que ver con la presencia o ausencia de nixtamalización y con el posterior tipo de molienda. Ejercicios culinarios que podrían pasar desapercibidos cuando en realidad encierran importantes metáforas rituales que importan como pueblo.

Por último, dejo caer como adelanto, que, si bien existe una alimentación para los humanos, los *ayuujk jää'y* también tienen un complejo *corpus* alimenticio destinado a las entidades extrahumanas que pueblan su territorio y necesarias para establecer un diálogo ritual. Ello deja ver que la comida, su confección y destino, juegan un papel muy importante dentro de las sociedades mixes, temática que abordaré más adelante en los capítulos pertinentes.

## RELIGIÓN

Como veremos más a detalle en el siguiente capítulo, la ritualidad es parte medular de los pueblos mixes, al grado de que se podría llegar a decir que existe una “religión *ayuujk*” que si bien, tampoco es homogénea, incluye rasgos comunes como ofrendas a los cerros, diálogo con entidades extrahumanas, periodos de pedimento, abstinencias y demás prácticas relacionadas al ciclo de vida y al ciclo agrícola.

Sin embargo, esta religiosidad que lejos esta de ser una práctica pasiva y anquilosada, también ha sido permeada por la presencia de la Iglesia católica y otras alternativas religiosas de reciente incorporación; lo que ha propiciado tanto adaptaciones pacíficas como grandes conflictos en la región, teniendo distintas manifestaciones.

Desde los primeros contactos que los dominicos establecieron, la Iglesia católica ha hecho un gran esfuerzo por evangelizar a los *ayuujk*. Si a los dominicos se les atribuye buena parte del orgullo mixe por su lengua, al haberse preocupado por elaborar gramáticas y producir textos en lengua mixe, a los salesianos debe atribuírseles buena parte del enfoque humanista en la formación de importantes intelectuales mixes. Sin dejar de lado que esta misma orden también ha buscado desalentar la religiosidad *ayuujk*.

En diciembre de 1964 fue establecida la Prelatura Mixe por Bula Papal *Sunt in Ecclesia*. Aunque esta circunscripción es mayoritariamente mixe, también comprende parte de otros pueblos como el chinanteco de Choapam. La prelatura está a cargo de los salesianos, ayudados por religiosas de la orden de las Hijas de María Auxiliadora, quienes también tienen a su cargo escuelas, casas hogar y auxiliaban, anteriormente, a las parturientas en dar a luz cuando no se contaba con la presencia de clínicas de salud.

Sin embargo, el territorio mixe también ha sido blanco de otras alternativas religiosas. En algunos casos hay convivencia pacífica o se solucionan los conflictos dados al interior, pero en otros estallan con violencia. Han sido frecuentes las expulsiones de protestantes de sus comunidades cuando se niegan a participar en la vida comunitaria, alegando derechos individuales consagrados por la Constitución. De acuerdo con Maldonado y Cortés (1999:127) el problema con los protestantes va más allá de no dar tequío, patrocinar fiestas religiosas u honrar símbolos patrios, pues ataca otros aspectos de la vida comunal mixe: como rechazar la cosmovisión propia;



dejar de asistir a las fiestas; no realizar celebraciones familiares ancestrales, como la de Todos Santos; no realizar rituales propiciatorios y no ampliar las redes de compadrazgo. En pocas palabras, desvincularse de la red social y simbólica que da carácter a la comunidad. En este plano, ha sido la iglesia católica, vinculada a la religiosidad mixe la norma imperante en la relación con lo cívico. Sin embargo, hay comunidades donde están escindidas las jerarquías civiles y religiosas, con libertad de culto como en Santiago Tutla.

La religiosidad *ayuujk* cambia de pueblo en pueblo, teniendo a Tlahuitoltepec, Chichicaxtepec, Tamazulapam o Cacalotepec como localidades con un fuerte predominio en la ritualidad local y otras como Totontepec, donde la religión católica se asentó con mayor fuerza, como una localidad donde la religiosidad propia pasó a segundo plano.

Cabe mencionar que la región cuenta con dos lugares de peregrinaje muy importantes: Ixcuintepec y Alotepec, cuyas fiestas el 8 de diciembre y el 3 de mayo respectivamente atraen, no solamente a la población *ayuujk*, sino a pueblos zapotecos vecinos, chinantecos, mixtecos y mestizos del estado en general; convirtiéndose así en sitios de interacción étnica importantes donde se llevan a cabo rituales católicos y rituales *ayuujk*.

Vinculada a la religión católica, la “fiesta”, en general, es una expresión dentro del corpus simbólico y cultural que la sociedad recrea manteniendo la cohesión social del grupo. Las principales festividades en los pueblos, son la Asunción de autoridades al inicio del año, las fiestas patronales y Todos Santos. Añadiendo un buen número de fiestas que se llevan a cabo en el ciclo anual siguiendo el calendario religioso, agrícola y el calendario cívico.

Para llevar a cabo dichas fiestas se tiene la presencia de mayordomos, comisiones de festejo y capitanes de banda, ya que la música es parte fundamental de la vida mixe y por tanto no debe faltar en sus celebraciones. Es entonces que como parte de los cargos y servicios, los capitanes de banda que también se eligen cada año al igual que los mayordomos se encargan de dar de comer a los músicos de cierta banda durante los días que dure el festejo. Ritualidad, fiesta y música son una fórmula indivisible presente en toda la región *ayuujk*, donde al ritmo de sones y jarabes todos los habitantes del territorio festejan.

El papel que la Iglesia católica y otras alternativas religiosas han tenido en la región merece también ser mencionado. La orden de los sale-



sianos y recientemente la de los jesuitas se han involucrado fuertemente en el campo de la educación. Los primeros, como mencioné anteriormente, se establecieron desde la década de los sesenta, estableciendo la prelatura en Ayutla, varias parroquias, escuelas y un seminario en Tepuxtepec. Su presencia en la región alta ha sido más fuerte y de ahí se fueron extendiendo a la zona media y baja. Muchas personas se formaron en sus escuelas, como es el caso de Floriberto Díaz, quien, a través de los salesianos, salió de su comunidad para ir a estudiar a Puebla y luego formarse como antropólogo en la ENAH. Si bien, esta orden no ha tenido una intervención directa en la creación de organizaciones etnopolíticas en la región, ha ejercido cierto papel en la formación de intelectuales mixes (muchos de ellos ex-seminaristas) que se han movilizado en ese campo de acción. Asimismo, con la existencia del seminario en la región, se cuenta ahora con muchos sacerdotes mixes que predicán en las diferentes parroquias existentes.

Hablar de la injerencia de los salesianos en territorio mixe, es hablar por una lado de la abolición de una religiosidad *ayuujk* y por otro lado de una aceptación de la misma. Si bien en muchas comunidades, como es el caso de Totontepec, la religión católica y sus ritos tomaron mayor fuerza que la religión nativa, en otros lugares como en Tlahuitoltepec se habla de la convivencia de creencias. Es por ello que el tema se torna ambivalente. Defender las fiestas patronales y sus tradiciones es de alguna manera defender la presencia de los salesianos.

Por otro lado la presencia de alternativas religiosas en la región es más fuerte en la zona baja y media, aunque en la alta los casos de conversiones en Mixistlán y Chichicaxtepec son bastante notorios. Ayutla, Tlahuitoltepec y Tamazulapam parecen ser las localidades más reacias a la entrada de alternativas. Aún así el panorama religioso es bastante dinámico en la región, por ejemplo en Tlahuitoltepec, las nuevas generaciones, pareciera que dan ahora mucha más importancia a la religiosidad *ayuujk* que la que daban sus padres, quienes en su momento, se adhirieron al catolicismo sin que eso impidiera dejar de hacer sus rituales. Lo que ahora observo es un ateísmo con respecto a la iglesia católica pero un incremento de la ritualidad propia. Sin embargo, tenemos por otro lado, la proliferación de fiestas patronales. En el caso de Santa María Tlahuitoltepec, ahora se tienen fiestas patronales en las rancherías cuando antes sólo se hacían en la cabecera. Hace ocho años, Nejapa hizo su primera fiesta patronal y en junio de 2014 se llevó a cabo la primera fiesta patronal de Rancho Tejas, para lo cual se construyó una capilla y me imagino escogieron a un Santo.

Es así que en términos de lo religioso, la región muestra una amplia actividad alimentada de particularidades dadas en cada localidad. La práctica de una religiosidad mixe también varía sin dejar por ello de ser considerada depositaria de una fuerte identidad que los hace ser y percibirse como el gran pueblo *ayuujk* que son.

## ORGANIZACIONES, INSTITUCIONES Y CENTROS AYUUJK

Es importante mencionar la fuerte presencia que tienen algunas organizaciones *ayuujk* y el trabajo que han ido realizando desde hace un par de décadas. La organización SER (Servicios al pueblo mixe) fundada por la activista y primera mujer presidenta municipal de Tlahuitoltepec, Sofía Robles (esposa de Floriberto Díaz) realiza trabajos comunitarios en la región y cuenta con un equipo de antropólogos, abogados y demás profesionales tanto nativos como foráneos que prestan servicios y asesoría al pueblo *ayuujk* y actualmente a otros pueblos del estado de Oaxaca en la solución de problemas en sus localidades de origen y en la capital del estado.

SER mixe, promueve también las Semanas de vida y lengua mixe (SEVILEM), que cuentan con la participación anual de jóvenes de distintas comunidades mixes para fortalecer el aprendizaje y enseñanza de su lengua. Este proyecto se ha llevado a cabo en distintas comunidades de la región, cuenta con la ayuda de las autoridades municipales y los habitantes de la comunidad de acogida quienes se hacen cargo del hospedaje y alimentación. Sirve de espacio para fortificar el conocimiento y la identidad *ayuujk* a través de la motivación a leer y escribir la lengua, conocer las costumbres y divulgar otro tipo de saberes relacionados con la cultura. Pero como toda organización, SER tiene sus problemáticas internas y no deja de ser arena de disputas por el manejo de intereses personales surgidos tiempo después de su fundación, aspectos que no me corresponde abordar en este trabajo.

Los mixes de Tlahuitoltepec también cuentan con “Radio comunitaria *Jēnpoj*” que ofrece una transmisión diaria a toda la región, liderada por jóvenes de distintas comunidades mixes. La radio funciona desde agosto de 2001, transmitiendo contenidos en lengua *ayuujk*, noticias importantes de la región y el estado y compartiendo con los radioescuchas fragmentos de la tradición oral de las distintas comunidades mixes.

La presencia del CECAM (Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe) en la región, ha dado a conocer las bandas musicales mixes en el país y en el extranjero además de ofrecer un programa de educación musical comunitaria en la comunidad de Tlahuitoltepec. Dicho programa está abierto a cualquier persona que desee estudiar música e involucrarse también en una experiencia de educación comunitaria.

Existe también, desde la década de los noventa, en Tlahuitoltepec, el BICAP, (Bachillerato Integral Comunitario *Ayuujk* Polivalente) que promueve una serie de valores alternativos a la escolarización clásica, incluyendo contenidos interculturales flexibles acorde con las vivencias cotidianas del pueblo. Este proyecto ha sido bastante exitoso y son varias las generaciones que se han graduado de este bachillerato integral que privilegia la perspectiva comunitaria.

Otra organización es la cooperativa de mujeres tejedoras llamada *Kojpētē* que venden productos artesanales manufacturados en Tlahuitoltepec. Sus productos se venden a nivel local y en el estado de Oaxaca en la Casa de las Artesanías de la ciudad.

En 2006, la Universidad Indígena Intercultural *Ayuuk* (hoy Instituto Superior Intercultural *Ayuuk*) inició sus operaciones académicas en la localidad de Jaltepec de Candayoc, con la colaboración del Sistema Universitario Jesuita, SER mixe y el Centro de estudios *Ayuuk* (CEA). Dicho Instituto promueve la formación de profesionales interculturales que, desde el contexto y la experiencia comunitaria impulsan el desarrollo integral y la libre determinación de los pueblos indígenas. Actualmente, cuenta con tres programas de licenciatura y uno de maestría.

De igual modo, en agosto de 2011, se inauguró la Universidad de Estudios Superiores de Alotepec (UESA) con la Licenciatura en Educación superior comunitaria, en coordinación con el CSEIIO (Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca), las autoridades municipales de la localidad y la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI). Dicha Universidad se funda con el objetivo de ofrecer a los estudiantes egresados del sistema estatal BIC (Bachillerato integral comunitario) una alternativa de estudios a nivel universitario viviendo en un contexto comunitario. Para 2014, la universidad contaba con tres generaciones de estudiantes que sumaban más de 100 alumnos provenientes de distintas regiones étnicas del estado.

Siguiendo esta línea de educación universitaria a partir de 2013 entra en función, en la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, la UNICEM, Universidad Comunal del Cempoaltépetl ofreciendo dos licenciaturas: Territorio y Bien Vivir Comunal, y Comunicación Comunal. Esta universidad retoma el concepto de comunalidad como herramienta clave en la formación de nuevos profesionistas y su gestión surge de la propia comunidad. Todo el profesorado es de Tlahuitoltepec, no reciben una paga, pero tampoco, este tipo de servicio comunitario ha logrado ser considerado como parte del sistema de cargos. Es ahí donde la comunalidad, tan idílica como parece en teoría, deja ver los nuevos retos para hacer frente a las condiciones del presente.

Un proyecto de más reciente creación dio pie a la traducción de distintas obras científicas o literarias a lenguas indígenas de México, donde la traducción al *ayuujk* ha jugado un papel importante. Me refiero al COLMIX (Colegio Mixe) conformado por profesionistas de la región que promueven y trabajan en dichas traducciones teniendo a la fecha varias traducciones, entre ellas, la publicación de *Nanotecnología en mixe*, coordinada por Noboru Takeuchi Tan de la UNAM y una *Antología de literatura mexicana* de Lauro Zavala traducida al mixe de Ayutla y al mixe de Tlahuitoltepec. Este esfuerzo titánico de traducción y difusión deja claro que las lenguas locales son totalmente capaces de transmitir el conocimiento científico y tecnológico sin necesidad de recurrir al español como lengua homogeneizadora. En sus propias palabras “El COLMIX (Colegio mixe) es una prestigiosa institución pública y comunitaria dedicada a la investigación y difusión sobre distintos aspectos de la mixeología, sus áreas de interés abarcan temas como la diversidad biológica, la formación comunal, la musicología, la educación, los derechos, la lingüística entre otros. El COLMIX cuenta con investigadores de distintas partes de la región mixe y genera nuevo conocimiento a través de investigación rigurosa y metodología *ayuujk* con la intención de contribuir al desarrollo del pueblo mixe”<sup>18</sup>.

Existe también el Colectivo *ääts*, hilando caminos; conformado por un grupo de mujeres *ayuujk*, de Santa María Tlahuitoltepec, “comprometidas con la difusión y preservación del trabajo artesanal de su comunidad, a través de la creación y la comercialización de textiles con el bordado tradicional de elementos simbólicos que son parte de su cotidianidad”<sup>19</sup>.

---

18. <https://colmix.org/>

19. <http://www.colectivoaats.mx/>

En términos gastronómicos y de preservación del maíz tenemos el Espacio *Moojk kaaky* (comidas de maíz, comidas de tortilla) formado por Raquel Diego Díaz, Rufina Gutiérrez Martínez y Catalina Vásquez Díaz, todas originarias de Santa María Tlahuitoltepec. Desde principios del 2020, su espacio busca innovar a partir de las semillas nativas y cosechas de huer-tos, frutales y cosechas de la región *ayuujk* en el reservorio de los saberes gastronómicos a través de la praxis cotidiana y vivencial al mismo tiempo que dignifica el trabajo doméstico como uno de entrega, templanza y fe que obedece a los ciclos de la milpa.

Desde mi punto de vista, los mixes han realizado un fuerte trabajo en *pro* de la cultura de su pueblo. Son ejemplo de que la modernidad no está peleada con la perseverancia de rasgos culturales propios, al contrario, han hecho uso de “ellos” para abrirse camino en otros espacios. Muy atrás queda esa noción dicotómica de que tradición y modernidad no pueden darse la mano.

La etnicidad mixe fincada en una base cultural que es heterogénea, pero que a la vez comparte y reelabora rasgos comunes como la lengua, la organización política o la ritualidad (con sus propias adaptaciones locales), ha devenido en una edificación de diferenciación como instrumento político y cultural en el proceso de construcción de su identidad étnica. Dicho de otra manera, la organización de la diferencia interna ha jugado un papel importante en la construcción identitaria y esta se legitima en el ejercicio de mecanismos compartidos como lo es el ritual.

En este sentido coincido con Zolla (2016:126) cuando dice que los mixes “frente a la rigidez y la codificación estatal, antepusieron la flexibilidad y plasticidad que supone la variabilidad cultural, lingüística y política” al interior de su identidad como pueblo.

Si bien, lo anterior sirvió para dar a conocer la región mixe a muy grandes rasgos, lo siguiente trata de aterrizar en una de sus comunidades, a saber, la tan nombrada Santa María Tlahuitoltepec, donde pasé la mayor parte de mis temporadas de campo desde 2005. Es Tlahuitoltepec, tierra firme de mis reflexiones y el escenario que nuevamente al escribir este libro aparece para repensar cada uno de los caminos ahí andados.

APUNTES SOBRE **XAAMKĖJXP**

*Të nnëë'yë'ëy ntuu'yë'ëy, mëët ja tun'ääw ja kojpk'k'ääw  
nkajjypyx nmatyä'äky jits ja yoots xtuu'way xtuu'witsy*  
Caminé entre cerros parlantes,  
me guiaron de la mano nubes

*Xaamkějxp*, lugar que se enfría o donde baja la temperatura es el nombre en *ayuujk* de Santa María Tlahuitoltepec. Las personas que habitan *Xaamkějxp* son conocidos como *Xaamkějxpët jää'y* (gente de Tlahuitoltepec). Está ubicado a unas tres horas y media al noreste de la ciudad de Oaxaca y se puede acceder por una carretera de medianas condiciones a través del transporte público colectivo (taxi, autobús o suburban) que sale directo desde la ciudad de Oaxaca o hace parada en Ayutla (entrada a la sierra mixe) y Tamazulapam (población anterior a Tlahuitoltepec).

El municipio de Tlahuitoltepec cuenta con aproximadamente diez mil habitantes de los 130 mil que se reportan para la región. Tiene una agencia municipal conocida con el nombre de *Yukp* o Yacochi y diez localidades, compuestas algunas de ellas por más de una ranchería:

<i>Në'äm</i>	Santa Ana
<i>Wäjpxtunakë'm o Aya'ap'äm</i>	Santa Cruz
<i>Jojk'äm</i>	Rancho Tejas
<i>Pijytějkp</i>	Rancho Flores (incluye: Chilar, Piedra Redonda y Aguilucho)
<i>Xěj'äm</i>	Rancho Frijol
<i>Kumejy'äm</i>	Rancho Laguna
<i>Tsääjtsjeyë'p</i>	Magueyal
<i>Päänwimpy</i>	Rancho Metate (incluye rancho Mosca)
<i>Mää'nytunakë'm</i>	Guadalupe Victoria
<i>Tsäjptsmikyějxp</i>	Nejapa (incluye: Chorro, Nejapa y Carrizal)

En esta localidad, los Sistemas Normativos Indígenas antes “usos y costumbres” implican el cumplimiento de una serie de cargos cívico-religiosos que comienzan a tener los varones a temprana edad con el cargo de topil de banda (musical) y que continúa a lo largo de su vida en la comunidad. La elec-

ción de todos los cargos que a alguien se le asignan se hace de forma colectiva mediante “las asambleas” que son más o menos abiertas. Cumplir un cargo es una obligación como ciudadano, es considerado un servicio comunitario y no es remunerado. Los cargos se dividen en cargos vinculados con el ayuntamiento (topil<sup>20</sup>, mayor<sup>21</sup>, secretario, tesorero, regidor síndico, presidente municipal, alcalde), cargos de fiestas religiosas (mayordomo<sup>22</sup>, capitán, banda municipal) y cargos agrarios (comisario de bienes comunales o ejidales). Pero el sistema es escalafonario, por tanto una persona puede tener acceso a los cargos altos una vez haya ocupado los de topil, mayor, suplente o regidor. El siguiente cuadro, basado en David Recondo (2007:49) muestra la jerarquía de cargos cívico-religiosos de Santa María Tlahuitoltepec.



Xaamkéxp: Santa María Tlahuitoltepec y localidades

Nivel de prestigio	Nombre del cargo
1	Topil de banda
2	Vocal de mayordomía Comité de salud Comité de clínica Club deportivo Vocales de bienes comunales Topiles
3	Músicos Capillos* Tesoreros auxiliares Secretarios semaneros Presidente del club deportivo Comisión de obras

20. El topil es un policía o mensajero al servicio de la comunidad  
21. El mayor o mayor de vara es el jefe de los topiles (de la Iglesia católica)  
22. El mayordomo es un quien tiene a su cargo un santo y por tanto es encargado de preparar y pagar la fiesta religiosa correspondiente.

Nivel de prestigio	Nombre del cargo
4	Secretario municipal Secretarios auxiliares Auxiliares de regiduría
5	Capitán de festejo Pago de castillo Caporal de jaripeo
6	Presidente del comité de la clínica Presidente del comedor Mayor de vara
7	vocal del comité de educación Presidente de la mayordomía Vocal de la banda filarmónica Agentes del presidente Suplente de tesorero
8	Vocal de obras Regidor de alcalde Presidente del comité del patrimonio Presidente de la banda filarmónica
9	Presidente del comité de educación Colaboradores del comisariado Colaboradores del consejo de vigilancia Regidor de Hacienda Tesorero municipal
10	Regidor de educación Presidente de obras Suplentes municipales (de regidor, síndico, presidente y alcalde)
11	Síndico municipal Presidente del comisariado de bienes comunales Presidente del consejo de vigilancia
12	Presidente municipal
13	Alcalde único constitucional
14	Fiscal de la iglesia

\* Los capillos son los encargados del cuidado de las capillas de los barrios y rancherías del municipio.



Asimismo, las mujeres solteras, las viudas y las madres solteras dan servicio comunitario; pueden fungir como tesoreras municipales, servir en una regiduría, o ser mayordomas en rancherías. Se dice por ahí que muchas mujeres se casan pensando que eso las hará librar el servicio, pues creen que casándose, el servicio lo da el hombre y ellas se quedan en la casa. Sin embargo, cuando se contrae matrimonio, se forma parte de comités y también se contraen obligaciones con el pueblo a nivel pareja. Además, aunque es el hombre quien asume cargos, el papel de la mujer como apoyo, ayuda y trabajo conjunto está siempre presente, característica que es muy visible en Tlahuitoltepec a diferencia de otras localidades mixes<sup>23</sup>.

La vida religiosa es expresada fuertemente en la comunidad. Las fiestas más importantes del pueblo son la de la Ascensión que se celebra cuarenta días después del domingo de resurrección, la Virgen de Guadalupe del 12 de diciembre y la Asunción el 15 de agosto. En estas tres fiestas patronales se hacen varios eventos, existen comités de festejo, varias bandas de música del pueblo y bandas visitantes, de una u otra manera casi todos los habitantes se ven involucrados además de que a algunos les toca participar dentro de un complejo sistema ritual que involucra a los cerros circunvecinos.

El cerro Zempoaltépetl o cerro de los veinte picos que custodia el pueblo, cuenta con una altitud de 3280 msnm siendo el tercer cerro más alto del estado de Oaxaca después del cerro de la Nube (3720 msnm) y el del Águila (3380 msnm). A este cerro suben los mixes de diferentes municipios del distrito, pero principalmente los de Tlahuitoltepec, Yacochi, Zacatepec y Tamazulapam para ofrendar y pedir permiso al rey *Kontoy* y a las fuerzas de la naturaleza para casos de enfermedad, dar gracias, año nuevo o cuando van a llevar a cabo una fiesta. Este cerro y otros lugares sagrados de la región fungen como espacios claves en la expresión de la identidad, etnoterritorialidad y religiosidad *ayuujk*. Es por ello que, los habitantes de Tlahuitoltepec acuden a él por lo menos una vez al año.

Principalmente se trabaja en el campo (*kämjotp*) sembrando maíz, chile, calabaza, papa y chayote, pero desde hace más de un par de años se han implementado invernaderos de tomate, calabaza y ejote, así como el cultivo de amaranto. La mayoría de los hombres que se dedican al campo, también hacen trabajos de albañilería, intercalando su milpa con el oficio de albañil. Lo que hacen es sembrar su rancho y luego salir a Oaxaca, a México o a la

23. En otro trabajo (Castillo 2020b), ahondo en el tema sistema de cargos y la comunalidad a través de opiniones de cargueros jóvenes.

parte de la mixe baja a trabajar y luego regresan para limpiar su milpa. Sólo si su trabajo es de contrato e implica la estancia en la ciudad por más tiempo, contratan mozos o gente que les ayude con su milpa. Pero en Tlahuitoltepec no solamente los hombres trabajan el campo, a diferencia de otros pueblos de la zona, las mujeres también van al rancho, salen a cortar leña, siembran, cosechan, limpian los terrenos, cargan atados y costales pesados. Es por ello que los hombres de Tlahui dicen preferir a sus mujeres que a las de otras comunidades de la región, por trabajadoras. Asimismo es sabido por las mujeres de otras comunidades que si se casan con hombres de Tlahui, el trabajo diario será más duro.

La migración también ha impactado al pueblo, pero el número de migrantes ni siquiera se compara con los grandes flujos que arrojan otros pueblos del estado de Oaxaca, donde este movimiento transnacional es ya un modo de vida contemporáneo. Para Tlahuitoltepec, el tipo de migración más frecuente se da a nivel nacional, sin embargo, la migración al “norte” (Estados Unidos) comienza a aumentar y se da más entre los jóvenes que no tienen opciones en la comunidad y que no pueden continuar con sus estudios. Por ejemplo, Gregorio Núñez quien llegó a Tlahuitoltepec hace como siete años, después de haber estado cinco años en Los Ángeles, me comentaba que para ese entonces había como 100 personas de Tlahuitoltepec en el norte, principalmente en Los Ángeles, Nueva Jersey, Carolina del Norte y Miami. Según el estudio de Ramírez (2010) los habitantes de Tlahui migran en su mayoría a las inmediaciones de Santa Mónica, California y se dedican a trabajar principalmente en restaurantes como cocineros o meseros. También los hay dedicados a limpieza y mantenimiento de hoteles, mujeres que trabajan como domésticas en casas habitación y los menos trabajan en construcción y fábricas. El 70% de los residentes llevan un promedio de cuatro años en los Estados Unidos, lo cual reporta un movimiento migratorio bastante incipiente. Sin embargo, esto no sucede en otras comunidades mixes. De acuerdo con Araceli Rojas (comunicación personal) en Chichicaxtepec, comunidad perteneciente también a la mixe alta, más de la mitad de los hombres se encuentran en Estados Unidos.

A nivel escolar, la cabecera municipal cuenta con dos jardines de niños, dos primarias, una secundaria, el BICAP (Bachillerato Integral Comunitario *Ayuujk* Polivalente), el CECAM (Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe) y un plantel universitario. El BICAP y el CECAM son centros de estudio muy reconocidos a nivel regional y estatal. En el CECAM, además de una formación académica, se prepara a los alumnos en el campo musi-

cal<sup>24</sup>, funcionando a la vez como albergue para estudiantes de otros lugares. El BICAP por su parte, es un bachillerato “modelo” de los BIC (bachilleratos interculturales de Oaxaca) que promueve el desarrollo integral de los *ayuujk* bajo una educación que rescata los valores comunitarios. Estas dos escuelas, además de ser una alternativa para los estudiantes locales, han abierto empleos para gente de la región, pues la mayoría de los profesores son mixes.

Además la comunidad cuenta con varios establecimientos de internet, telefonía celular, un centro de la juventud coordinado por la Regiduría de Educación y que en ciertas temporadas cuentan con el trabajo voluntario de jóvenes extranjeros y nacionales que apoyan en proyectos de nutrición, salud comunitaria y talleres artísticos para niños y madres de familia. La escuela primaria *Xaam*, es asistida por monjas salesianas y a su vez funge como casa cuna. El pueblo también cuenta con una farmacia comunitaria, una caja de ahorro, talleres de textiles, tiendas de artesanías y un hotel. Cabe señalar que, partir del caso sucitado de plagio de la blusa tradicional, han proliferado locales que ofrecen dichas blusas a la venta. Con ello se deja ver un desequilibrio en cuanto a la alza de precios en contraste con el bajo poder adquisitivo de sus pobladores.

Desde unos años, se inició la construcción de un nuevo mercado municipal, pues el antiguo (que a mi parecer podía haberse remodelado) fue derribado para construir el nuevo. También se techó la cancha de basquetbol debido a las lluvias y a qué este espacio funge como un importante centro de encuentro, convivencia y ceremonias públicas, pero esto robó gran parte de la visibilidad del paisaje de montaña, uno de los principales atractivos con los que cuenta la comunidad. A diferencia de Totontepec o Alotepec, en Tlahuitoltepec se nota mayor movimiento, actividad y ruido. No falta la música en todo momento y más cuando los albañiles sintonizan desde temprano hasta terminar sus labores. Asimismo, siempre se están escuchando anuncios y recados por la bocina, el ruido de camiones, grúas y el aviso de: “tiene llamada telefónica” ha dejado de escucharse debido a que muchas casas cuentan ahora con teléfono fijo o por la entrada de antenas de telefonía celular que ha cambiado en gran medida las comunicaciones y con ello las formas de relacionarse en la comunidad.

---

24. La música constituye parte primordial de la vida de los pueblos mixes; y es por ello que estatalmente son reconocidos como pueblos de músicos. Es impresionante ver el impulso que las propias comunidades dan a la música. Si bien en Tlahuitoltepec se encuentra el CECAM, cada comunidad tiene una escoleta y banda municipal. Los niños desde los 4 años de edad ya tocan un instrumento, así que desde pequeños se les instruye y exige su incursión en el campo musical.

Solamente el centro cuenta con drenaje, pero en todo el pueblo hay agua potable y electricidad. Hay una pequeña clínica, en malas condiciones y donde la doctora en turno casi no hace presencia. Para casos de emergencia la gente se desplaza a los hospitales de Tamazulapam, Tlacolula o hasta la ciudad de Oaxaca, donde son atendidos en el Hospital Civil o Instituciones privadas.

En la comunidad se viven problemas de violencia intrafamiliar, generada por un fuerte alcoholismo. Me explicaba un señor que entre los hombres se dice, que “el que no toma, no es de Tlahuitoltepec, entonces debes hacerlo para demostrar que eres de ahí y no de otro lugar”, pues hay desprecio por los de otras localidades de la región mixe y digamos que ser de Tlahuitoltepec es como tener “mayor status”. A esto añadimos la persistencia de un fuerte machismo, característica que gente de la región asegura predomina en los hombres de Tlahuitoltepec.

En cuanto al contacto de la gente del centro con las rancherías, éste se da comúnmente los sábados que es el día de mercado, mucha gente de los ranchos llega a vender y comprar. Un ejemplo de esto son las señoras que venden verduras o quelites que traen de sus ranchos o las señoras de Rancho Tejas que bajan a vender el pulque; bebida base para la elaboración del tepache ritual.

Tlahuitoltepec llamó bastante mi atención, pues tomando como referencia los muchos otros pueblos que había visitado en el estado, la experiencia en Tlahuitoltepec me permitió ver que se trata de un lugar un tanto atípico comparado con lo que se percibe en otros municipios del estado de Oaxaca. La existencia de varios proyectos comunitarios, la preparación e inquietud de sus habitantes por hacer una profesión y aplicarla comunitariamente, la existencia de distintas bandas musicales, la incorporación y uso de tecnología (internet, radio, audio, video, redes sociales digitales) junto con una fuerte identidad compartida, uso de la lengua y recurrencia a prácticas rituales arraigadas, dan ejemplo de que la “modernidad” no necesariamente está peleada con una fuerte identidad tradicional compartida. Por el contrario, creo que los mixes de Tlahuitoltepec han sabido combinar ambas cosas a beneficio de su propia comunidad poniendo por delante y como bandera ser *ayuujk jää’y*.

Antes de cerrar esta pequeña inserción sobre Tlahuitoltepec, quisiera destacar fugazmente un acontecimiento sucedido en 2015 y que colocó a la comunidad en la mira nacional e internacional como ejemplo de visibilización masiva de lo “indígena”. Con ello me refiero al plagio de la blusa de

Tlahuitoltepec cometido por la firma Isabel Marant. Aunque en otros trabajos se expone la situación en extenso (Castillo 2017, 2020a) no quería dejar de apuntar que, específicamente para la comunidad hay un antes y un después con su resultante reacomodo en las dinámicas políticas, económicas y sociales comunitarias locales<sup>25</sup>.

El plagio de la blusa de Tlahui, si bien representó una coyuntura comunitaria, desató una preocupación por la protección del patrimonio colectivo entre otros pueblos indígenas mexicanos y por extensión del mundo entero. Lo que nunca imaginaron los hilos costurados de esa blusa fue, que para volverse más resistentes, sus diseños iban a ser copiados, detonando con ello que los amarres de los textiles del mundo se anudaran ahora sobre urdimbres más fuertes contra los embates del mercantilismo globalizado. A lo largo de cinco años, la resistencia, la lucha, la discusión, el debate y el señalamiento contra los abusos, plagios y demás afectaciones que atañen a las creaciones indígenas y los saberes colectivos siguen vigentes; reformulándose y abriendo camino hacia “nuevas y mejores prácticas” de producción, organización, defensa, protección y consumo, independientemente de si el estado genera o no leyes para su salvaguardia.

La manera particular con la que la gente de Tlahuitoltepec comparte su ser y estar en el mundo, de alguna manera, está impreso en cada uno de los diseños bordados de su vestimenta tradicional. Una blusa que les ha traído visibilidad, conflicto, adecuaciones comunitarias, aumento de la actividad artesanal, creatividad y replanteamientos que, aunque fuera de la comunidad son discutidos por los *akäts*, al interior de cada unidad doméstica, de cada familia, cooperativa y del municipio en general, han generado infinitos diálogos, reajustes y transformaciones que repercuten en una organización comunitaria que los contempla a todos.

Sirva este breve apunte de la comunidad y la acotación sobre la blusa de Tlahui para sentar el contexto desde donde la mayor parte de mis datos y reflexiones se han construido. A lo largo de este libro, se mostrarán de manera más profunda y analítica las distintas concepciones, prácticas y

---

25. Por mencionar un ejemplo de ello, vemos como el costo de la blusa se elevó potencialmente. Ello, por un lado trajo beneficios para las hacedoras y hacedores de la vestimenta, pero por otro lado supuso un detrimento en el acceso a “estrenar para la fiesta” de muchas mujeres del pueblo que acostumbraban adquirir la prenda a precios más asequibles. Esto deja ver las dos caras de la moneda, producto del involucramiento en circuitos más amplios de mercado donde por supuesto, hay grandes tiburones al acecho que ignoran, desconocen y obvian orígenes, dinámicas y procedencias con raíces culturales colectivas.

pautas compartidas por los actores de esta configuración étnica, en relación a la ritualidad de un pueblo. Como ya mencioné, la etnografía aquí contenida se basa en Tlahuitoltepec, pero al mismo tiempo, es contrastada con lo observado en otras comunidades mixes.

# KOJPK PÄÄJTÏN: ENCUENTRO CON LA RAÍZ

Como mencioné anteriormente mi entrada a la región estuvo marcada por la asistencia a un ritual. Sí, desde la primera vez que pisé Tlahuitoltepec, presencié un *kojpk pääjtiñ*, un encuentro con la raíz; un ritual en el cerro. Es así que comenzaré por adentrarme al cuerpo de este trabajo a través de la descripción densa y detallada de un *kojpk pääjtiñ* y de los diferentes momentos que lo componen.

El encuentro con la raíz se efectúa para atender un *jotmay* o compromiso que se adquiere con la comunidad, la familia y las entidades extra-humanas. Puede ser motivado por un pedimento de salud, el nacimiento de un bebé, el inicio de siembra o agradecimiento de cosechas, adquisición de un cargo cívico o religioso, por mayordomías, compromiso con las bandas musicales, un cumpleaños, por boda o cualquier otro evento importante en la vida familiar y del ciclo de vida que busca notificarse y pedir el respaldo de las entidades extrahumanas que moran en el cerro.

Lo que a lo largo de este capítulo narraré, se basa en varios *kojpk pääjtiñ* que presencié en el transcurso de diez años de convivencia con los *ayuujk*. Las duraciones de los rituales son distintas ya que dependen del tipo de ritual y también de la familia que lo realiza. En muchos de ellos mi presencia fue de tiempo completo, en otros sólo presencié algunas actividades, pero la suma de todos ellos, parciales o totales, me da un punto de vista bastante completo. Aunque hago la descripción de uno en particular a modo de guiar al lector, me apoyaré en lo observado en otras ocasiones a manera de proporcionar, en la medida de lo posible, una descripción más completa tratando de establecer conexiones entre lo registrado a través de los años.

## EL RITUAL: ESPACIOS, TIEMPOS Y ACTORES

El estudio de los rituales en las sociedades indígenas ha sido una temática explorada desde los inicios de la Antropología y analizada desde distintas ópticas teóricas. Es bien sabido que el ritual juega un papel importante dentro de la solidaridad social. Para Van Gennep (1909) los llamados “ritos de paso” eran formas de enfrentar discontinuidades de la vida que implicaban un cambio de condición; Radcliffe-Brown (1922) por su parte, destacó los componentes emotivos de los ritos mientras que Gluckmann (1963) observa en los ritos, las estrategias de un grupo para canalizar disputas y conflictos inherentes a la sociedad.

Desde el enfoque de la ecología cultural, Rapaport (1967), a través de una relación entre la comunidad y su ambiente, se enfoca en el carácter ecológico del ritual mientras Turner (1988) prioriza el poder simbólico del éste en la resolución de conflictos y normas. Por su parte Leach (1968), intersado en las ideas estructuralistas de Lévi-Straus, propone que los rituales recuerdan a sus protagonistas el lugar que ocupan en una sociedad estratificada.

Tomando como punto de partida tan amplias posturas, Barabas (2006:180) menciona que, pese a la diversidad de perspectivas teóricas, en la actualidad, muchos de los estudiosos de los rituales coinciden en aceptar que todo ritual es un sistema de símbolos, una trama de significados o conceptos enunciados en forma codificada y sintética y rodeados de fuerte afectividad. Y, es, en este sentido, que cada cultura desarrolla diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos, reforzando los lazos que contribuyen a su identificación colectiva. Los sistemas religiosos que cada cultura produce están presentes en la vida cotidiana y como afirma Bartolomé (1997:105) algunas sociedades casi no podrían ser reconocidas si se hiciese abstracción de su religión como para el pueblo *ayuujk* (mixes) de Oaxaca, donde el concepto *jujku'ajti'in* se traduce como “religión” o como “forma de vida”.

Los ritos permiten así a las comunidades que los practican, vincularse con la temporalidad fundamental de su cultura es decir, con el tiempo cíclico propio de tradiciones agrarias cuyo proceso productivo se reitera anualmente y con el tiempo de los orígenes que establecen las narraciones míticas y relatos sagrados que aluden al momento inaugural en el cual las deidades instauraron la vida humana. Por ello, los ritos contemporáneos



suelen hacer referencia a un pasado que es parte fundamental en la construcción del presente.

De la misma manera todo ritual implica la construcción de un espacio sagrado. Genera prácticas de apropiación simbólica del territorio y se vincula con un paisaje “potente” (dotado de capacidad de acción), que constituye un escenario privilegiado en el cual se insertan la comunidad y sus habitantes (Barabas *et.al.* 2010:183).

Siguiendo este argumento, los mitos y los ritos construyen una perspectiva holística que proporciona una taxonomía compartida por el cosmos y la sociedad. En ellos se manifiesta la capacidad humana de vivir y de pensar lo que se vive. Dicho en otras palabras, el mito proporciona el sistema de representaciones históricamente construidas y transmitidas, a la vez que el rito las coloca en el plano de los acontecimientos. Es por ello que el estudio de una cosmovisión debe incluir tanto el estudio de las experiencias colectivas expresadas en los rituales como el estudio de un corpus mítico al que las prácticas muchas veces hacen referencia o del cual se desprenden. Siendo mítica y ritualidad sistemas sociales de sentido siempre dinámicos.

Hace ya muchos años Leach (1966) acotó que los rituales no sólo tratan de cumplir fines prácticos específicos, sino que también forman parte de sistemas que transmiten información a través de los códigos culturales, conjugando lenguajes verbales y no verbales (conductuales), por lo que, en una de sus dimensiones, el ritual se comporta como un “lenguaje condensado” que lo aproxima al mito. Así, el rito, más allá de ser la puesta en escena del mito, cumple con distintas funciones que son necesarias para el mantenimiento de un sistema cultural dado que es estructurador de sistemas de sentido. Para otro estudioso de los *ayuujk*, “el ritual es un fenómeno social sumamente complejo que reúne dentro de sí una densa cantidad de elementos y pautas culturales; es el escenario que permite la comunicación social bajo la forma de un sistema de intercambio en un nivel abstracto” (Torres 2003:94). Es por ello que, la gente se involucra en rituales individuales y colectivos aceptando el trasfondo cultural que les subyace: mitos, valores, creencias, comportamientos, normas; y que los habilita como conductas compartidas (Barabas 2006:180).

Los mixes tienen una vida ritual muy activa, cargada de símbolos y significados cuyo justo manejo, permite sortear la vida diaria. Distintos rituales (públicos y privados) son llevados a cabo año con año como compromisos

que aseguran un equilibrio entre el hombre, la naturaleza y lo extrahumano. Entre ellos están los ritos del ciclo de vida (nacimiento, casamiento, muerte), de protección, de compromisos religiosos (mayordomías de santos católicos), de asunción de autoridades (asociado al sistema cívico-religioso de usos y costumbres), agrícolas (siembra, cosecha), terapéuticos, adivinatorios y de acción de gracias. En la comunidad de Tlahuitoltepec, dichos rituales, agrupan un complejo sistema de símbolos “sagrados” claves en la estructura social local, los cuales, los individuos y la sociedad comparten con el fin de asegurar la eficacia del desempeño ritual. Son así los rituales, hechos que nos proporcionan material de manera directa que deja al descubierto sistemas simbólicos que forman parte de la vida cotidiana que configura, en este caso, el pensamiento *ayuujk*.

En Tlahuitoltepec todo el año, se llevan a cabo rituales marcados por el ciclo agrícola y el ciclo festivo cívico-religioso que impera en la comunidad. Además de éstos eventos que incluyen rituales colectivos (de distintos grados de complejidad), existen ritos de carácter más privado y que se llevan a cabo al interior de la esfera doméstica, tal es el caso de rituales protectivos, de acción de gracias o terapéuticos. A continuación muestro un cuadro calendarizado en torno al ciclo agrícola y al ciclo cívico-religioso vigente en el municipio de Tlahuitoltepec.

MESES	CICLO AGRÍCOLA	CICLO FESTIVO CÍVICO-RELIGIOSO
Enero	Preparación del terreno para milpa Tiempo de quelites	Día 1: Cambio de autoridades municipales (presidente, secretario, síndico, alcalde, tesorero, vocales) y de bienes comunales. Subida al Zempoaltépetl, comida en casa del alcalde para todo el pueblo. Día 6: Santos Reyes Día 15: Señor de Esquipulas. Cambio de mayordomas, fiscales y topiles de la Iglesia y comisiones de festejo.
Febrero	Preparación del terreno para milpa Tiempo de quelites	Día 2: La candelaria
Marzo	Siembra de milpa Tiempo de quelites	Semana Santa (movible)
Abril	Termina siembra Tiempo de quelites	Semana Santa (movible) Esquipulas (ermita, se festeja al término de Semana Santa).

Mayo	Trabajos en albañilería Tiempo de quelites	Día 3: Santa Cruz (ermita). La Ascensión (movible, comité de festejo, subida al Zempoaltépetl). Santuario (ermita, se festeja después de la Ascensión).
Junio	Limpia de milpa Trabajos de albañilería Tiempo de quelites	Día 13: San Antonio Día 24: San Juan
Julio	Trabajos de albañilería Tiempo de quelites	Mitad de mes: asamblea comunitaria para elegir autoridades municipales y de bienes comunales. También las autoridades en función festejan medio año de servicio, suben al Zempoaltépetl y ofrecen una comida en su casa. Día 26: Santa Ana (ermita).
Agosto	Trabajos de albañilería Tiempo de quelites	Día 15: Asunción de María (fiesta patronal, comité de festejo, subida al Zempoaltépetl).
Septiembre	Tiempo de quelites	Días 15 y 16: Independencia
Octubre	Cosecha de milpa (elotes, chilacayotas, chayotes) Casi toda la cosecha es para autoconsumo. Tiempo de quelites	Domingo cercano al 7 de octubre: las mayordomas del pueblo regalan elotes cocidos afuera de la Iglesia.
Noviembre	Cosecha de milpa y de chayotes, calabazas, chilacayota. Ofrendas para los muertos y ofrendas al cerro <i>Kumxēna'am</i> (elotes y chayotes). Tiempo de quelites	Día 1: cambio de mayores de vara, topiles del municipio y comités de salud y escuela de agencias y ranchos. Días 1 y 2: Todos Santos ( <i>Apxēw</i> , ofrendas en cerros). Día 22: Santa Cecilia (ermita). Festejo en la ciudad de Oaxaca de los paisanos radicados ahí.
Diciembre	Cosecha de la milpa Tiempo de quelites	Día 8: Juquila (ermita). Día 12: Virgen de Guadalupe (comité de festejo, subida al Zempoaltépetl). Día 24: Nacimiento de Jesús. Día 25: Se dan a conocer las autoridades municipales que entrarán en vigor en enero e inician los preparativos para la comida en casa del alcalde. Día 31: Comida en casa del alcalde para los principales. Por la noche se sueltan globos de papel de china que funcionan como oráculo.

Existe a su vez un corpus de obligaciones y restricciones (abstinencias) a seguir para la ejecución de los rituales dado por una combinación de atributos cultural y socialmente contruidos por la sociedad *ayuuik*. Este periodo de abstinencia se conoce como *amaay* que se traduce como “tiempo delicado”. Por ejemplo, la pareja que lleva a cabo un ritual y el *xēmaapyë* que

lo dirige, deben abstenerse de tener relaciones sexuales<sup>26</sup> antes y durante el rito. En las comunidades de Cacalotepec y Tepantlali se dice que son muy estrictos y que se abstienen desde muchos días antes. En general, la abstinencia comienza cuando van a poner velas en la Iglesia y culmina hasta que se salda el compromiso con el machucado o comida última que marca el fin de un *jotmay*. Asimismo, no se puede regañar o reprender a los niños en casa; enojarse, decir malas palabras o emborracharse, pues la naturaleza se sentiría ofendida y durante la ejecución del rito podría presentarse un accidente o simplemente si se trata de un ritual de protección o ayuda, ésta no se concede.

Sin embargo, estos aspectos en la actualidad no son tan respetados como lo eran hace unos años atrás. Existen otros tabúes a considerarse durante ese periodo de tiempo. Por ejemplo, en la comunidad de Cacalotepec si llega una visita a la casa de los que cumplen una abstinencia sexual, no se le puede ofrecer nada de comer y se pide que se marche lo antes posible. De modo contrario, en Tepantlali, recibir visitas durante ese periodo de abstinencia es de buen augurio para la eficacia ritual.

Cabe señalar que para el caso de Tlahuitoltepec, el cerro Zempoaltépetl, el *Kumxēna'am* y las distintas ermitas señaladas en el cuadro anterior, en tanto lugares sagrados, tienen días especiales para llevar a cabo los ritos. Así por ejemplo, los martes y viernes son días nefastos para ir al Zempoaltépetl, pues se perciben como días pesados y relacionados al mal por lo tanto no son aconsejables para efectuar rituales.

Si bien, lo presentado hasta aquí nos da un panorama general de cómo se va construyendo el aparato ritual, lo que a continuación veremos es cómo se emprende el camino a la raíz, cómo es el encuentro con el cerro, los elementos ofrendados y las prácticas rituales que más o menos se siguen durante el proceso. Todo ello en conjunto, constituyó la primera fotografía que tuve de la vida ritual de Tlahuitoltepec, un fotograma complejo que a lo largo de los años he ido redescubriendo y entendiendo.

En este camino, el ejercicio ritual se consolidó como la base sobre la cual construir mi etnografía, pues dicho encuentro con la raíz y la circulación de fuerza (*majääw*) que ello implica, constituyen la parte central de un sistema relacional que otorga sentido a la vida individual y comunitaria en *Xaamkējxp*.

---

26. Pueden ser 3, 4, 5, 9 o 13 días, de acuerdo al motivo del ritual y lo indicado por el *xēmaapyë*.

## EMPRENDIENDO CAMINO

Conocí a Faustina Martínez a través de sus tíos Juan y Margarita Martínez, con quienes tuve el gusto de convivir en la ciudad de Oaxaca. Faustina es madre soltera y tenía, hasta hace unos años, una caseta a pie de carretera donde vendía pollo. Vive en la parte más alta de Tlahuitoltepec, así que subir a su casa es casi escalar un cerro. Para el festejo de la Virgen de Guadalupe, llevado a cabo en diciembre de 2005, Faustina decidió comprometerse con el cargo de comisión de festejo para dar de comer a la banda municipal durante los días de fiesta. Al adquirir este compromiso (*jotmay*) con la autoridad del pueblo, comenzó para ella y su familia un proceso comunitario que no se vería culminado hasta cerrar con la comida de machucado o *măătsy* que simboliza el término de cualquier *jotmay*.

Aunque la familia se anticipa juntando insumos desde meses antes de que se lleve a cabo el compromiso, es hasta unos ocho días antes que consultan al *xëmaapyë* o especialista ritual quien les dirá qué es lo que necesitan para llevar a cabo el ritual, hacer su ofrenda, el monto o cantidades necesarias de elementos, el día para subir al cerro y a qué cerro subir. Esta consulta puede tener un pago en dinero o en especie (depende del especialista) y también en ella se acuerda si el *xëmaapyë* acompañará a la familia en la preparación de alimentos, si participará en el cerro o si solamente estará presente durante la ofrenda y sacrificios que se hacen en el altar familiar previos a subir el cerro. Muchas veces el o la *xëmaapyë* es familiar de los que están haciendo un *jotmay*, pero no siempre es así. Por tanto, la elección de un *xëmaapyë* depende de la simpatía, si se sienten a gusto con su trabajo, si hay una relación de parentesco ritual o si es una persona reconocida por su trabajo.

Una vez establecidos los montos a ofrendar, el día en que se irá al cerro y por consiguiente, los días de convivencia, se establecen las fechas para elaborar el ritual. Empezar el camino significa comenzar a caminar hacia el encuentro con la raíz (*kojkp päăjtĭn*) y eso queda sellado desde la consulta al *xëmaapyë*.

Se escogerán entonces cinco días, durante los cuales la familia estará entregada a su *jotmay*, manteniendo abstinencias sexuales, no diciendo malas palabras, no regañando a los niños en casa y sobretodo trabajando en equipo para que todo llegue a buen término. Se procede a invitar a familiares cercanos y gente de confianza para que ayuden en las distintas tareas que se llevarán a cabo, como la preparación de ofrendas, subir al cerro, cocinar,

traer leña, acomodar la casa, recibir invitados. Estas personas pueden o no estar presentes desde el primer día, pero digamos que se distinguen de otras personas a quienes solo se invitará para el convivio posterior a la presentación de ofrendas en el cerro.

Si por ejemplo, se ha escogido un sábado para subir el cerro a modo de que el domingo sea el día de convivencia y comensalidad en la casa, es entonces desde el jueves que se debe ir a la Iglesia a iniciar un rezo, lo cual consiste en ir a prender dos velas (generalmente simbolizan el binomio hombre-mujer) en señal de que cierta familia ha iniciado un *jotmay*. La familia regresa a casa e inician los preparativos de la ofrenda encabezados por la mujer principal de la casa o la *xëmaapyë* (mujer) en caso de estipular su presencia. En algunas comunidades mixes se acostumbra ir al panteón llevando ofrendas para pedir permiso a los muertos previo a realizar un *jotmay*.

Ese mismo jueves, se pone a fermentar el pulque<sup>27</sup> (*keetsy*) con panela<sup>28</sup> (*pä'äk*) en una olla especial (*puum*) para después obtener el tepache (*pä'äk nēj*), que servirá como base para la elaboración del *wīnxatsy* (bebida ritual de tepache, pinole, achiote y cacao). También se comienza con la elaboración de los manojos de masa contados o *xatsy*, los tamalitos contados y demás ofrendas de maíz que se llevaran al cerro. La cuenta está estipulada por el especialista y tiene que ver con el tipo de vida, preparación y situación económica de quien lleva a cabo el compromiso. La terminación en tres en la numeración dada, tiene que ver con que dicho número es símbolo de vida, de presente, pasado y futuro, lo que relaciona a las personas con el tiempo y espacio durante la vida, una relación dada con la naturaleza.

Antes de iniciar con dichas preparaciones se sirve una copita de mezcal a las mujeres presentes y después de que la principal de la casa dice unas palabras referentes al compromiso que están por cumplir, se tiran tres gotitas a la tierra, en señal de petición de permiso, se toman el mezcal y se les llena la copita tres veces más. El rellenado por tres veces es parte del complejo ritual y tiene que ver con el significado del tres, arriba señalado. Sin embargo, en la práctica muchas veces se rellena dos veces, esto también está en función de la familia que lleva a cabo el compromiso.

---

27. El pulque o *keetsy* es una bebida blanca obtenida de la raspa del maguey que generalmente venden las mujeres de Rancho Tejas el día de plaza.

28. La panela o piloncillo se obtiene de la caña de azúcar. Son unos conos del tamaño de una mano, color café que se utilizan para endulzar café y fermentar el pulque para convertirlo en tepache, que es una bebida dulce que se emplea en los rituales.

Entonces se da comienzo a la elaboración de ofrendas. Otro grupo de mujeres, también presentes en el lugar donde se tiene el *jotmay*, cocina una comida sencilla que puede estar compuesta de frijoles, sopa o salsa de huevo y tortillas que es lo que se dará de comer a todas las presentes, una vez que llegue la hora de la comida. Después de ese descanso, continúan haciendo las ofrendas. Los hombres por su parte acarrean leña, ponen lonas en el patio de la casa, acomodan sillas y mesas, acarrean cajas de refrescos y cartones de cerveza. Entrada la noche, los ayudantes regresan a su casa y vuelven al otro día para seguir apoyando a la familia en los distintos quehaceres que genera pagar un compromiso.

El segundo día es muy parecido al primero, continúan los preparativos, antes de comenzar se reparte la copita de mezcal, se dicen las palabras y se retoma el trabajo de elaboración de ofrendas. Todos los manojos, tamalitos y demás ofrendas de maíz (que semejan la comida de los humanos) se cuecen en el comal y una vez listos se van acomodando en canastos o cajas de cartón a modo que queden ordenados para el día siguiente<sup>29</sup>. Igualmente el segundo día se comparte una comida sencilla en casa y se agradece la participación y la ayuda. Una vez terminado el trabajo, se establece quienes irán al cerro y a qué hora se darán cita en la casa para comenzar con las ofrendas y los sacrificios de animales en el altar doméstico. Los horarios, así como la elección de gente que irá al cerro corren a cargo de los representantes del compromiso que por lo general son una pareja.

## EL ENCUENTRO CON LA MONTAÑA

Muy temprano en la madrugada o desde la noche anterior las mujeres ponen a cocer los huevos que se llevarán al cerro para el consumo humano. De igual modo preparan la salsa de chile rojo que irá embarrada en las tortillas que, junto con los huevos cocidos y a veces, algo de carne o pescado asado conforman la comida que se comparte entre los asistentes en la cima del cerro.

Alrededor de las dos de la mañana comenzó el ritual en casa de Faustina. Estaban presentes su padre Máximo, su madre Ernestina, su hermana Agustina, su hermano y el *xëmaapyë* Ángel procedente de Rancho Tejas (ranchería de Tlahuitoltepec). Faustina es madre soltera, así que para esta comisión hizo un gasto (económico) muy especial y en lugar del apoyo de su

29. Más adelante en este libro, dentro del apartado "Los *xatsy* o culebras de maíz no *nixtamalizado*", se explicará a detalle la elaboración de los manojos o *xatsy* del depósito ritual.

esposo, recibió el apoyo de sus padres y hermanos, pues un compromiso se paga generalmente en pareja o a falta de ésta, con la ayuda de los padres para compartir los gastos y responsabilidades. El primer ofrecimiento se llevó a cabo a los pies del altar doméstico. Para esta ocasión, en ese mismo cuarto donde estaba el altar, dormían cinco niños en una cama, una mujer y su hijo en un petate y otro señor que había estado ayudando en los preparativos. Aún así, con personas dormidas en la habitación el sacrificio y rezos se llevaron a cabo.

Lo primero que hicieron fue colocar un pedazo de plástico bajo el altar doméstico (orientado a la salida del sol)<sup>30</sup> para poner encima las ofrendas preparadas con antelación. Faustina y su mamá colocaron una cubeta llena de granos de frijol en donde enterraron 16 velas blancas y las encendieron. Junto, colocaron una veladora, un manojito de alcátraces, una botella de mezcal, una botella de tepache (*pääk nēj*) y acomodaron los manojitos de masa (*xatsy*) contados en tres filas de acuerdo a la numeración que tenían, es decir de menor a mayor (13, 23, 33, 43, 53...123).

Antes de proseguir me quisiera detener en el simbolismo numérico; si bien no existen datos concretos de su significado, podría dar algunas pautas que nos acerquen a ello. El número tres como dije anteriormente se relaciona con la vida, por tanto con la característica de lo que está vivo, es decir, dotado de energía de fuerza. El 13 por su parte es el número que representa al *tsoók* conocido como nahual o animal compañero indistintamente y el *tsoók* a su vez refiere al día en que se nace. El número 20 hace alusión a un ciclo, una veintena, y veinte es la base de la numeración epi-olmeca. La combinación de los numerales 13 y 20 nos remite a los 260 días del calendario ritual o *tonalpohualli* cuyo uso fue extendido en muchos pueblos de mesoamérica. Los numerales mixes, son entonces, desde mi punto de vista, combinaciones de veinte y trece para hacer los manojos que serán consumidos por las potencias extrahumanas y su terminación siempre en tres, hace referencia a lo vivo, a lo que lleva fuerza o *majääw*.

Continuando con la ofrenda, frente a cada fila colocaron siete tamales miniatura. Encima de los manojos colocaron tres mechones del toro que iban a matar para la comida del compromiso e invocaron a San Antonio para que todo saliera bien en la matanza. Luego el *xëmaapyë*, Faustina y su mamá regaron maíz en polvo encima de los manojos y los tamales; el maíz en polvo

---

30. Más adelante se profundiza en el tema de las orientaciones cardinales.



también iba contado en pequeños puñados que correspondían a los xatsy y a los tamalitos previamente acomodados.

Una vez que estuvieron ordenados los elementos, el *xëmaapyë* inició la ceremonia. Todos se persignaron y el *xëmaapyë* pronunció unas palabras explicando el tipo de compromiso que se tenía e invocando a la Virgen de Juquila, Virgen de Guadalupe y San Antonio. Luego todos se hincaron y los padres de Faustina (Don Máximo y Ernestina) comenzaron a rezar (1 padre-nuestro, 3 aves maría, 1 gloria) y repitieron lo mismo tres veces; cabe señalar que toda la ceremonia se llevo a cabo en lengua *ayuujk*.

Al término, el *xëmaapyë* dirigió otras palabras y mandó traer las aves que se iban a sacrificar. Para empezar tomó una gallina, la pasó alrededor del cuerpo de Faustina (para limpiarla) y la colocó encima de ella, sobre su cabeza. Luego hizo lo mismo con la mamá y posteriormente con Máximo (el padre de Faustina), colocandole a él un gallo. Con esto podemos ver que la gallina representa a la mujer y el gallo al hombre. El movimiento que se registró en las limpias y en la colocación de las aves siempre fue de derecha a izquierda es decir en sentido contrario a las manecillas del reloj. Después de esto, el *xëmaapyë* se agachó a la ofrenda para verla y checar que todo estuviera bien acomodado. Acto seguido, se puso de pie y observó a las gallinas y al gallo (que continuaban sobre las cabezas de los participantes), como viendo que hacían o qué iban a hacer. En un instante, el gallo voló a la viga de madera que sostenía el techo. El *xëmaapyë* se lo quedó mirando y le dijo: "Ora sí, vamos a ver" y el gallo cantara.....luego le dijo: "otra vez" y el gallo cantó de nuevo y por último le dijo: "otro" y el gallo cantó por tercera ocasión. Cosa que el *xëmaapyë* interpretó como señal de que ya estaban listos para la inmolación. Ya después de que el gallo cantó tres veces, todos descansaron y Don Máximo bajó al gallo de la viga de la casa y Faustina y su mamá bajaron las gallinas de sus cabezas, en la medida que se rectificaba que el ritual iba por buen camino. Luego el *xëmaapyë* tomó la botella de mezcal y regó unas gotas encima de los manojos, diciendo: "punto 13, punto 23, punto 53, punto 73, vamos a ver", checando a ojo de buen cubero, que las cuentas que había pedido en la consulta previa fueran las correctas.

Posteriormente, colocaron un pedazo de tronco encima del plástico y lo acomodaron para sacrificar sobre de él a las aves, comenzando por las gallinas. Cada vez que el *xëmaapyë* tomaba una gallina para ser sacrificada, antes la pasaba por el cuerpo de Faustina y sus padres, y una vez limpiados, Faustina agarraba la gallina, colocaba la cabeza sobre el tronco viendo en

dirección al altar y su mamá cortaba con el machete el cuello. Entonces saltaba la cabeza (la manera en que cae es interpretada como oráculo) salía la sangre, cargaban el cuerpo del ave y rociaban con la sangre que escurría todos los elementos que estaban colocados encima del plástico. La potencia del flujo sanguíneo indica la vitalidad del ave y por tanto la vitalidad o *majääw* que se está obteniendo al hacer el ritual. A la par de la sangre, el *xëmaapyë* tomaba el mezcal y rociaba también las ofrendas y alguien más rociaba con tepache (Don Máximo, Faustina o su madre).

La primera gallina se ofreció a San Antonio, la segunda a la Virgen Juquila y la tercera a la virgen de Guadalupe<sup>31</sup>. Luego se mató un gallo siguiendo la misma técnica. Al terminar, Faustina lloró un poco. Se suponía que solamente iban a sacrificar cuatro gallinas, pero algo salió mal a los ojos del *xëmaapyë* porque éste se puso a discutir al ver que la sangre de la última ave no corría con fuerza. De pronto, se puso a dialogar, dirigiéndose a la tierra y a *Kontoy*, mirando todos los elementos. Decía “bueno, van más, pero ya”, dando a entender que con eso las entidades extrahumanas lo dejarían hacer todo el ritual (en este momento el *xëmaapyë* se puso muy serio y de verdad parecía que se enfrentaba cara a cara con alguien, pues hablaba directamente y en tono de reclamo). Ahora sé que se trataba de un mano a mano con *Kontoy* en una especie de negociación de *toma* y *daca*. Una vez realizada la negociación entre el *xëmaapyë* y las entidades extrahumanas (mencionaba a algunos santos, al rayo, al trueno y a la madre tierra), el *xëmaapyë* pidió más aves. Se sacrificaron tres más, dos gallinas y un gallo. La ceremonia prosiguió, pero el ambiente fue más tenso. El acto se alargó bastante y terminó como a las 4:30 am. Al terminar de sacrificar a todas las aves, el *xëmaapyë* regó el mezcal que sobraba y los demás fuimos uno por uno tomando una jicarita con tepache que regamos por chorritos encima de toda la ofrenda. Se envolvió el plástico con todo y los manojos regados de sangre, tepache, mezcal y polvo de maíz, se levantó y se colocó todo en una cubeta que se llevaría al Zempoaltépetl. Se apagaron las velas, veladoras, nos sirvieron más tepache y mezcal para convivir y antes de tomarlo vinieron las palabras de Ernestina (madre de Faustina) y del *xëmaapyë*.

La acción ritual siempre va acompañada de palabras y estas son siempre necesarias para afianzar prácticas. Compartir el tepache marca el

---

31. Tanto la Virgen de Juquila como la Virgen de Guadalupe representan a la Virgen María, la primera en su advocación de la Concepción y hace referencia a la Virgen que se encuentra en el pueblo de Juquila en el estado de Oaxaca donde está su santuario y la segunda a su advocación como reina de México y emperatriz de América aparecida en suelo mexicano.

preámbulo del “pasar la palabra”, acto que requiere solemnidad, estar muy atento, contestar y regar unas gotas de tepache a la tierra antes de degustarlo. Una vez finalizado eso, nos rellenaron los vasitos para completar las tres tomas que por costumbre se hacen de cada bebida. Después de eso, salimos un rato al patio y luego nos invitaron a tomar café con pan. Para ese momento ya todos estaban más aliviados conviviendo y platicando, pues el ritual doméstico ya había sido saldado. Unos minutos más tarde empezamos a preparar las cosas que se subirían al cerro (más aves, la cubeta con la ofrenda envuelta, tortillas embarradas de chile, huevos duros, tepache, mezcal, polvo de maíz y la mezcla de polvo de achiote, maíz y cacao que imprime la tonalidad roja a la bebida que se comparte en el cerro).

Salimos de la casa alrededor de las 5 am y emprendimos camino cruzando por el pueblo, pasando por la ermita del “Santuario” hasta llegar a la carretera que va a Zacatepec, de ahí cruzamos la carretera y tomamos el cerro. Durante la subida (con una duración de 4 horas) paramos en lugares estratégicos para persignarnos y descansar, estos lugares fueron dos árboles donde se encuentra la imagen de San Antonio y otro lugar donde hay una piedra grande, que es donde se pide permiso para entrar al Zempoaltépetl. Ahí, la mamá de Faustina cortó unas hierbas y trozos de pino con los que hizo un ramillete y nos golpeó en piernas y pies haciéndonos una limpia para poder continuar el camino. Esto me dijeron, es muy necesario y se hace siempre, forma parte de una “purificación” que se realiza para poder entrar a lo que se conoce como la casa de *Kontoy* en el cerro. De ahí en adelante las mujeres comenzaron a recolectar flores para llevar de ofrenda. Comenzamos a caminar por la parte cercada de piedra, donde cuentan mora *Kontoy*. Y al llegar a los límites, en la mojonera (entre Tlahuitoltepec y Yacochi), nos detuvimos una vez más. Se trataba de una parada estratégica para comer una tortilla embarrada de chile y un huevo cocido, beber un poco de agua y mezcal porque de ahí en adelante no pararíamos hasta hacer cumbre. Después de unos minutos llegamos. Al ser los primeros en arribar esa mañana (cada día van varias familias a cumplir distintos rituales), Faustina y sus padres inauguraban el uso del altar que se encuentra en la cima del cerro viendo a la salida del sol. Estábamos, finalmente, ante un *kojpk pääjtin*.

A los pocos minutos, fue llegando más gente, pero tuvieron que esperar su turno (sólo hay un altar). En dicho altar, ubicado en la punta del Zempoaltépetl se hacen los sacrificios, entonces lo primero que se hace es colocar todo lo que se trae cargando, mezcal, cigarros, tepache, velas, flores para luego desenvolver el plástico con los manojitos llenos de sangre



5- Presentación de ofrendas en el Zempoaltépetl. María del Carmen Castillo Cisneros. 2006

que venían directo del altar doméstico y colocarlos extendidos en el altar del cerro. Estando en ese lugar, el *xëmaapyë* tomó dos velas y un ramito de flores con lo que volvió a limpiar a Faustina, a Ernestina y a Don Máximo. El ramo era como una especie de micrófono, pues digamos que lo pasaban cada vez que alguien tenía la palabra, aunque también se dice que las flores son prueba fiel de que se fue al cerro; de que se atravesó un camino. Después de limpiar a los tres, el *xëmaapyë* tomó el ramo y comenzó a hablar mirando de frente al altar, en dirección a la salida del sol, de frente a la naturaleza, dirigiéndose a las entidades extrahumanas, presentándoles el caso por el cual estábamos ahí reunidos: una comisión de festejo de la fiesta de Guadalupe.

Luego le dio el ramo a Faustina y ella empezó a hablar en la misma dirección, diciendo palabras a *Kontoy*, a la naturaleza, al viento, al rayo, y en ese momento le salieron unas lágrimas y todos se pusieron un poco tristes. Luego Faustina le devolvió el ramo al *xëmaapyë*, éste pronunció otras palabras y pidió las aves a sacrificar. El *xëmaapyë* recibía una gallina, la alzaba en dirección al sol, la presentaba hacia arriba y hacia abajo, la pasaba entre Faustina y su mamá y luego se las regresaba para que ellas la mataran.

Siempre Faustina la tomaba de las patas y Ernestina la jalaba del cogote para darle el machetazo sobre el cuellito que descansaba justamente sobre un tronquito. Una vez que le cortan el cuello a las aves, la sangre comienza a brotar, se debe tomar con fuerza al ave y dejar chorrear la sangre sobre la ofrenda al mismo tiempo que le van echando mezcal y tepache al cuello desmembrado para que el animal aviente sus últimos soplos y salpicadas de sangre con furia. La persona que agarra el ave debe vigilar que ésta no se le resbale. La cabeza queda junto al lugar de la inmolación y de acuerdo a la dirección cardinal que tomó al caer (hacia donde quede mirando) se hacen los pronósticos para el devenir de la fiesta. Luego las van amontonando. El *xëmaapyë* nunca mata a las aves, el sólo da las instrucciones, digamos que solamente las ofrece y las presenta al cerro, al sol, a *Kontoy* pero no las sacrifica.

Una vez que terminaron con la primera gallina se prosiguió con el sacrificio de 7 aves más. En total fueron 4 guajolotes, 2 gallinas y 2 gallos inmolados en el cerro. Al término de los sacrificios, se levantan los cuerpos, dejando solamente patas, cabezas, los manojitos rociados de tepache, mezcal y polvo de maíz, las flores, las velas y los cigarros. Todos los cuerpos de las aves y sus cabezas, más lo que queda de la botella de mezcal y de tepache se recoge. El altar queda lleno y manchado, los que vienen atrás para hacer ofrendas, las hacen encima, así que al final del día se acumulan bastantes manojitos, sangre, polvo de maíz y demás elementos.

Ya que terminaron los sacrificios, nos bajamos a un área, ahí mismo en la cumbre, donde se hizo un fogón y donde se convivió en grupo. Ahí reunidos, comimos tortillas embarradas de chile (que también van contadas en función de lo ofrendado), huevos cocidos, mezcal y tepache. Don Máximo como jefe de familia, dirigió unas palabras de agradecimiento en nombre de todos para que pudiéramos participar de los alimentos. La convivencia se extendió con los demás grupos que fueron al cerro a hacer sus pedimentos y se fueron uniendo. Durante la convivencia, se acostumbra que quien tiene la comisión de festejo reparte tres cigarros a la gente que acompañó para hacer el compromiso así como a los demás visitantes que se encuentran en el camino al Zempoaltépetl. Cuando se da esta convivencia entre dos grupos o familias que se encuentran, el jefe de cada grupo dice algunas palabras explicando el compromiso al que vino, así como pide por el buen cumplimiento del compromiso del otro capitán. Ya que termina de hablar, comparte los alimentos. Entonces, el jefe del otro grupo contesta con un agradecimiento, exponiendo también sus motivos de compromiso y participa de los alimentos que trae para los demás. Además de los insumos, que son los mismos, se comparten varias



6- Convivencia después de hacer ofrendas en el Zempoaltépetl. María del Carmen Castillo Cisneros. 2012

copas de mezcal y tepache. De pronto, una vez sanjada la comida y convivencia, todos comienzan a recoger su carga, levantan los platos sucios y demás cosas y se preparan para emprender el regreso cuesta abajo.

Cabe resaltar que la actitud de todos los participantes cambia durante el convivio. Hay más risas, alegría y baja la tensión debido a que el compromiso ya está saldado y no queda más que cumplir con los eventos en la casa con la seguridad de que una

vez llevado a cabo el ritual del cerro, todo debe marchar bien durante los días que durará el festejo. Durante la convivencia hay más plática, participación de todos y hacia los que somos de fuera cambia el trato a uno de mayor confianza volviendo el ambiente más cómodo y cercano. Ya para el descenso, la familia de Faustina recolectaba flores (estas se utilizan como ofrenda y sirven de señal de que se subió el cerro al llegar a casa), parábamos a tomar mezcal y a platicar, tomamos fotos y nos integraron más al grupo que en la subida. Al llegar al pueblo, continuamos todos el camino hasta llegar a casa de Faustina para concluir bien el compromiso y cerrar el aseguramiento “porque si no se enoja el cerro”. En la casa, un grupo de mujeres nos esperaba con la comida preparada y demás elementos listos para la fiesta.

Entramos a despedirnos donde estaba el altar doméstico y no nos dejaron salir hasta que tomamos tres mezcales (como es la costumbre). Después de unos abrazos y de despedirnos, también nosotros dijimos unas palabras pidiendo que todo saliera bien en su compromiso y agradeciendo las atenciones y el permiso de compartir el encuentro con la montaña con ellos. Nos regalaron tortillas embarradas de chile, huevos y tepache para el camino de regreso.

Basándonos en lo observado y platicando con algunas personas en el pueblo, pude armar más o menos el orden de los eventos que se llevan a cabo durante el ritual en el cerro. Lo primero es llegar a la cumbre, de ahí, tienes que esperar un rato a que se desocupe el lugar donde se coloca la ofrenda.



Una vez que se desocupa el lugar, la familia procede a acomodar sus utensilios y objetos y comienza el ofrecimiento.

1. Todos los involucrados descargan sus cosas y acomodan los objetos que van a utilizar alrededor de ellos.
2. Se persignan.
3. Se dirigen al altar ya construido y prenden algunas velas, los cigarros se colocan en los extremos sobre la tierra en bultitos de tres; la caja en la que llevan los manojos, los tamalitos, el polvo de maíz, las plumas y la sangre de las aves sacrificadas en casa se coloca justo enfrente del altar o lugar de ofrenda o, en ocasiones, su contenido se desenvuelve sobre el cerro.
4. Se acomodan todos los participantes alrededor del altar, el *xëma-apyë* pronuncia algunas palabras y acto seguido comienza a dirigir el sacrificio de aves.
5. El *xëmaapyë* o la persona que tiene el compromiso toma una de las aves a sacrificar (guajolote, gallina o gallo), la levanta y la ofrece al cerro, en dirección del sol (este). Alzarlo es como mostrarlo al cerro y a la naturaleza (es lo mismo que cuando se va a la Iglesia y levantan las flores y velas frente a los santos). Luego le quita 3 plumas al ave, se persigna con las plumas en la mano y las deja sobre la ofrenda.
6. Entre dos personas se lleva a cabo la inmolación, uno detiene al animal y otro el machete. El que va a sacrificar se persigna antes de matar al animal; se corta la cabeza, la cual dejan tal cual cae y lo que levantan es al ave permitiendo que de su cuello escurra toda la sangre sobre la ofrenda. El pollo, antes de ser sacrificado se coloca viendo en dirección al este.
7. Después de esto, se riega tepache, mezcal y polvo de maíz contado en puños sobre la ofrenda y así se continúa con todas las aves hasta terminar de matar la última. Por lo general, son de 4 a 8 aves las que se llevan (gallos, gallinas y guajolotes).
8. Una vez que se sacrifica al último, se riega polvo de maíz encima de la ofrenda y en los alrededores a modo de tapar todo. Se di-



7- Ofrenda de primicia de cosechas. María del Carmen Castillo Cisneros. 2005

cen algunos rezos o se dan agradecimientos al mismo tiempo, en una especie de polifonía por parte de todos los participantes, y se persignan.

9. Se recogen las aves muertas, acomodan bien la caja de ofrenda para que no estorbe a los que van a hacer un rito después y guardan lo que sobra de tepache y mezcal para compartirlo en el convivio.
10. Luego, se van a otro lugar del cerro, que esté disponible (a unos 50 metros) y ahí se organiza el convivio. Comen tortilla con chile embarrado, huevos cocidos, tepache y mezcal. Todo debe de terminarse pues ya está destinado para el cerro (va contado y en relación a lo ofrendado) y para convivir, así que lo que sobra se intercambia con gente que también ha ido al cerro o se regala a las personas con las que se atraviesan durante el camino de regreso. Las personas que se quedan en casa preparando la comida también comen tortilla embarrada de chile, huevo cocido, tepache y mezcal, a manera de compartir los mismos alimentos con sus parientes que están en el cerro.



## COMPARTIR LA OFRENDA

Llegar a casa después de haber subido el Zempoaltépetl es visto con gran emoción por parte de los que esperan y si no se registraron contratiempos en el trayecto se vive un ambiente de satisfacción y gratitud.

En varios momentos he compartido esta llegada, tanto dentro del grupo de los que esperan en casa como de los que vienen llegando. Los peregrinos (por así llamarlos) vienen agotados, se les ofrece agua y descanso, entonces inicia el relato de las aventuras que se vivieron al subir, cómo se encontró el paisaje, a qué paisanos se encontraron, si había mucha gente, si el cielo despejado permitía ver el Pico de Orizaba, las flores encontradas, los animales vistos, los sonidos. La llegada es el momento del recuento y de compartir con los que se quedaron, la experiencia.

Un grupo de mujeres se mantiene en la cocina<sup>32</sup>, preparando los alimentos que se consumirán esa tarde o noche (dependiendo de los horarios) que se conoce como cena de víspera (*kaatsyuu'i*) o si el compromiso está dado por fiesta patronal se llama *xetsuu'i*. Para esa ocasión se da un tepache revuelto con masa de maíz pozolero quebrado *pä'äk nēēj mēēt ji jitsy jē'ēy* (se da solo regresando del cerro o cuando se siembra) tamales de frijol, tamales de masita y caldo de pollo hecho con las aves que se sacrificaron por la mañana frente al altar de la casa.

Una vez que la comida está lista y que los que subieron al cerro ya han descansado (muchos de ellos van a dormir un rato, se dan un baño o continúan ayudando en casa) se prepara la mesa y se invita a que todos se sienten. Primero se reparte de derecha a izquierda el tepache simple (*pä'äk nēēj*) o el mencionado anteriormente y una vez que todos tienen, la persona principal de la casa da unas palabras en donde agradece a todos su presencia, explica que ya se ha subido al cerro y que da inicio el momento de compartir la ofrenda (alimento) con todos; ahí mismo se entregan las flores juntas en el camino como evidencia de que se subió el cerro.

32. Es importante señalar que la actividad ritual implica también una estricta división de labores en cuanto a género. Por ejemplo, en la cocina, lo referente a la elaboración de ofrendas y alimentos tanto para humanos como extrahumanos corre a cargo de las mujeres, los hombres si participan, es en acarrear agua, transportar los insumos, construir la cocina o surtir de leña, además de que colocan mesas, sillas y acondicionan el lugar. Toda ayuda es bienvenida, pero la gente de acuerdo a su género y edad se involucra en las tareas correspondientes.

Ese día ha terminado también el rezo en la iglesia. Antes de tomar el tepache, se riegan gotas a la tierra y se sirve dos veces más a modo de completar tres tomas. Después de esto se ponen los tamales (de frijol y de amarillo) al centro, se reparte el caldo y todos los asistentes comen. A veces también dan cerveza. Pasado esto, el trabajo no cesa para las cocineras, éstas continúan por la noche preparando lo que se comerá al otro día. Así que los fuegos y las ollas no descansan durante toda la jornada. Los asistentes conviven tomando cerveza y mezcal.

Al otro día se paga una misa en la Iglesia y al regreso a casa se lleva a cabo la comida principal o *ku ja jotmay pyijy xyuukyĩ*. Ese día está marcado por el convivio con todos los familiares y grupo de invitados. La gente va llegando a la casa y toman un lugar. Dependiendo del tamaño del compromiso hay determinado número de mesas y sillas dispuestas. En la cocina, muchas mujeres siguen trabajando. Como por lo general este día hay más invitados, hay gente que ayuda a servir las mesas. La gente va llegando por tandas y hay lugar para todos. Lo primero que se reparte es el tepache dulce (*pä'äk nēj*) siempre cuidando el sentido contrario a las manecillas del reloj en su repartición. Una vez repartido, el representante de la familia "pasa la palabra", es decir, explica el motivo por el que están reunidos, dando gracias por la presencia de todos los asistentes. Concluidas sus palabras, algún otro personaje principal habla agradeciendo la invitación o reforzando la idea del compromiso. A continuación, se brinda tirando tres gotas y los participantes suelen hablar al mismo tiempo diciendo cada uno sus peticiones en voz baja; luego se van completando las tomas hasta ser tres.

Posteriormente, se colocan los tamales de frijol y amarillo en el centro de la mesa y se reparten los platos con caldo a cada uno de los invitados también en dirección contraria a las manecillas del reloj. Dicho caldo está preparado ahora con las aves que se sacrificaron en el cerro el día anterior. Dependiendo del tipo de compromiso cambia la comida, pero de eso se hablará en capítulos posteriores donde se retoma la elaboración de los alimentos.

Después haber comido se reparte el *winxatsy* (tepache con achiote) a todos los asistentes. Este se considera una bebida ritual sagrada que sólo se consume una vez cumplido el *kojpk päjtĩn*. Para su elaboración se sigue un movimiento friccionado parecido al que se hace al confeccionar los manojos de masa de maíz o *xatsy* y es de color rojo.

Se dan las palabras, se agradece a la tierra regando tres gotas y todos toman la bebida. Este es un momento muy importante porque solamente cuando se va al cerro puede ofrecerse esta bebida, la cual es considerada una bebida ritual que hace partícipes a todos los que la toman del compromiso saldado. La gente sigue reunida, bebiendo cerveza, mezcal y en la mayoría del las veces, una banda acompaña el festejo.

Pero aunque lo anterior representa la comida principal, el ritual no termina ahí. Es hasta el siguiente día que se ofrece una comida de cierre, que implica compartir otro tipo de alimento llamado machucado o *măătsy*. Primero se reparte el tepache, se dan las palabras y posteriormente se comparte dicho platillo. El *măătsy* es una preparación de masa de maíz previamente cocida en forma de memelas que se deshacen y se pasan por el metate para formar una bola que se coloca en una olla especial asentada en la brasa sobre la tierra y que se baña con salsa de chile y pepita de calabaza molidos. Suele acompañarse de pescado, carne seca o quelites hervidos. Este platillo tiene la particularidad de que se debe comer sentados en el suelo.

Después se toman cervezas, refrescos y se hace un baile familiar para dar por terminado el *jotmay* y con ello un *kojpk păăjtîn*. El *măătsy* marca el final del compromiso y no solamente cuando se trata de cargos cívicos o religiosos otorgados por la comunidad, sino también por ritos del ciclo de vida como nacimiento, casamiento, cumpleaños, muerte o ritos de carácter más privado (terapéuticos, de protección).

Como podemos ver, un *kojpk păăjtîn* se lleva a cabo en un espacio-tiempo especial, mediado por el trabajo comunitario. Todo el ritual está encaminado a saldar un compromiso para con lo sagrado o demostrar el cumplimiento de un cargo a nivel comunitario con las potencias extrahumanas. Dentro del complejo ritual encontramos varios momentos que van desde la preparación de la ofrenda, pasando por los sacrificios en el altar doméstico, en el cerro, la presentación en la Iglesia, el festejo y convivio en casa acompañados de varias comidas, música y alcohol, hasta el cierre del compromiso con el machucado o *măătsy*.

En todas las fiestas o compromisos del ciclo ritual o de la vida, antes de cada comida se acostumbra tomar tres tazas de tepeche simple (en la práctica es más bien el relleno dos veces más de la taza) y luego tres copas de mezcal; esto es como el aperitivo, la bienvenida. En Tlahuitoltepec, siempre habla el jefe de la familia, el encargado del compromiso, el patriarca o

representante mayor de la familia (de acuerdo a una jerarquía en términos de edad y autoridad) explicando la finalidad del evento. A éste le contesta otra persona, generalmente de edad, quien, en nombre de todos los asistentes, recibe la fiestecita. Dicho personaje puede ser, dependiendo el caso, el padrino, una autoridad municipal o un anciano principal. De esta manera se establece un diálogo que involucra a las dos partes del rito, los organizadores y los asistentes. En Yacochi, se da de manera distinta, ahí, habla el de la casa (el que ofrece la fiesta) y todos los asistentes responden en comunidad. Posteriormente, en ambos casos, se dan las tres gotas a la tierra las cuales pueden referir a la trilogía de cerro, naturaleza, *Kontoy*; al tiempo presente, pasado, futuro, o a la trinidad católica (todas consideradas entidades extra-humanas). Después de esto se dispone de los alimentos y las bebidas. Así hasta concluir el último día en donde se comparte el machucado, la comida que marca el final de todo compromiso.

## LUGARES, OBJETOS Y ELEMENTOS RITUALES

Los cerros, lagos, honduras, ojos de agua y piedras, han sido desde siempre lugares de poder. Se les asocia con un dueño o señor a quien se debe pedir permiso pero que a su vez dotará de algo. Como veremos más adelante, estos lugares son esenciales para lograr comunicación con lo sagrado, independientemente si se quiere realizar un ritual de tipo colectivo o algo más familiar. Entre los mixes, el Zempoaltépetl, símbolo de su etnoterritorio, constituye un lugar donde se invoca principalmente a la madre naturaleza (o al conjunto de las entidades del medio y los ancestros) y a *Kontoy* como ejemplares sagrados de la cultura (ancestro mitificado). Este cerro representa el centro de poder de la identidad *ayuujk* y es el cerro donde se llevan a cabo todo tipo de rituales, marcando momentos claves de socialización del mundo *ayuujk*. Sin embargo, no siempre se puede emprender el viaje desde la comunidad de origen hasta allá debido a que toma mucho tiempo y el recorrido implica toda una empresa de viaje.

En Tlahuitoltepec, existe un cerro pequeño que se conoce como *Kumxëna'am* que se encuentra delante de la ermita del Santuario, es un lugar de mucha fuerza, pues ahí vive el trueno *anaap* y de ahí salen los truenos grandes. *Kum*, significa gusano que sale de tronco macizo, podrido; o también es lanza, algo que pica. *Xëna'am*, es ruido. Entonces *Kumxëna'am* es como el trueno que te quiere lastimar, te lanza y hace ruido. Cuando en el pueblo comienza a tronar, uno lo oye y sabe que viene de ahí. Hay truenos de otros

lugares pero el de ahí dicen, es el más fuerte. A este lugar se va a pedir al rayo, al trueno y al viento, como potencias de la naturaleza que intervienen en beneficio de las personas, dando buenas cosechas, lluvia y en general bienestar agrícola.

Casi llegando a la cima, se encuentra una explanada donde la gente acostumbra convivir una vez que termina su ritual<sup>33</sup>. Este se lleva unos metros más arriba, en la cima, subiendo por un caminito de piedras. La ubicación de este lugar es noreste-sureste, tomando como punto de partida el altar principal. Ahí, en la cima, se encuentran tres altares (compuestos por piedras acomodadas). El altar principal está dirigido al sur, en ese altar se hacen agradecimientos por cosecha, se pide por salud, se ofrenda cuando se tiene algún compromiso (fiesta, capitán de banda o cargo de autoridad); este es el altar más grande. Justo al lado derecho, viendo al este, hacia la salida del sol se encuentra el altar en donde se colocan las ofrendas de los veinte días de nacido de un bebé (ritual de veintena). Luego hay otro altar enfrente, también viendo al este, llamado altar de San Antonio que es el que se ocupa para los pedimentos de ganado, corral, casa, terreno o salud de animales; ahí generalmente van a hacer ofertorios los que matan toro, chivo o tienen negocio de animales. También ahí los albañiles ofrendan para asegurar un buen trabajo en la construcción o en general cualquier persona que quiere construir una casa.

Todas las ofrendas contienen en su mayoría, los mismos elementos, pero cuando se trata de agradecimiento por cosechas se añaden unos ejemplares de elote o calabaza (los más bonitos) y se rocían con la sangre de las aves sacrificadas. En los ritos por los veinte días de nacido de un bebé se agregan manojos de chamizo<sup>34</sup> y manojos de ocote<sup>35</sup> que representan las hierbas y leña utilizadas en el temazcal. En el caso de los rituales relacionados con el ganado, se construyen pequeños corrales con plumas de gallina o con palitos, simulando los reales.

33. Desgraciadamente, los lugares de convivencia tanto en el Zempoaltépetl como en el *Kumxēna'am* son espacios que se encuentran la mayoría de las veces sucios debido a que mucha gente no recoge la basura que produce al efectuar sus rituales. Algunos chicos de la comunidad se reúnen de vez en cuando para elaborar campañas de limpieza en los cerros, pues han reflexionado que si siguen actuando de esa manera, más que estar en armonía con la naturaleza, se promueve su degradación. En los últimos años han logrado limpiar gran parte de ellos.

34. Es una planta que se junta en manojos y sirve para ramear a la gente dentro del temazcal.

35. Tronco de árbol que se trocea en varas a las que fácilmente se les prende fuego y ayudan a prender troncos más gruesos.

Aunado a este espacio donde se encuentran los tres altares, se levanta un árbol llamado *jēnpoj* (viento de fuego) en donde se suele curar de susto o espanto a las personas. En ese árbol, el curandero de espanto (*wojpjē'kpē*, el que pega, te quita susto) se sube con un gallo rojo (símbolo de fuerza) y el enfermo se queda abajo. El curandero (que también puede ser un *xēmaapyē*) desde arriba grita llamando a la persona por su nombre y mencionando el lugar donde se espanto a modo de recuperar el espíritu. Mientras lo hace, gira al gallo en el aire y si este comienza a cantar, quiere decir que el enfermo está agarrando su fuerza y sanará; de no hacerlo, el enfermo agravará. Al bajar, hace una limpia al enfermo con el mismo gallo y colocan flores y huevos amarrados de ramas y hojas en señal de ofrenda. A veces se sacrifica al gallo y se riega su sangre y sus plumas, si no, solamente dejan velas, cigarros, pulque y pinole. Si el enfermo no sube, se puede hacer una limpia a través de alguna prenda de vestir.

El panteón, localizado hacia las afueras del pueblo, es también un lugar donde se efectúan rituales, sobre todo cuando algo mal anda en la familia como problemas o enfermedad de alguno de sus miembros. El *xēmaapyē* generalmente diagnostica que el agravio puede deberse a que alguien murió dejando deudas pendientes y por tanto su espíritu está penando por el pueblo. Entonces los familiares deben de ir a saldar el compromiso al cementerio, ofreciendo pollitos pequeños (sin sacrificar), cigarros y pulque blanco (el tepache rojo no se puede ofrecer porque significa vida, y este es un lugar de muerte). Los rituales no se hacen dentro del panteón sino en un lugar fuera del cercado de este. También se acostumbra ofrendar a los muertos cuando se les quiere pedir permiso sobre algo o cuando se solicita su intersección con las entidades extrahumanas para un beneficio. En Ayutla, es mucho más activa la ritualidad llevada a cabo en el panteón. Si para diferentes comunidades los ritos llevados a cabo en el panteón se asocian con maldad, en Ayutla, no se tiene esta connotación. Al panteón se acude para hacer partícipes a los muertos de las decisiones personales y colectivas, llevando a cabo rituales tan complejos como los que se llevan a cabo en los cerros, ya que en todo momento los que se adelantaron mantienen relación con los vivos sin importar los planos de existencia donde se encuentran.

En Tlahuitoltepec, como se ha mencionado, existen nueve ermitas (pequeñas capillas) distribuidas alrededor del pueblo y rancherías, construidas para resguardar los cruces de camino: Guadalupe, Esquipulas, Santa Ana, Juquila, Santuario, Santa Cecilia, El Calvario, San Lucas y Santa Cruz. Cada una tiene su día de fiesta, para lo cual hay mayordomos que se eligen

cada año. También si alguien se espanta, en alguno de esos sitios se puede regresar y levantar el espíritu con ayuda de algunas hierbas y mezcal.

Todos los ritos que se hacen en el cerro siguen de alguna manera la misma secuencia y los elementos empleados varían muy poco. Para el caso específico de los rituales llevados a cabo por gente de Tlahuitoltepec vale la pena mencionar los elementos que sobresalen en las ofrendas y su posible significado, tomando en cuenta el carácter multivocálico de cada una de las partes.

- Tres plumas de ave (gallina, gallo o guajolote) o mechones de toro. En realidad no es que se agarren específicamente tres plumas, más bien se le arranca un manojito por tres veces (entonces salen varias plumas). Se dice que cuando uno ofrece un ave, lo hace con mucha fe, pues en caso de que sea por una persona, lo que se busca es su salud, trabajo, dinero o resolver problemas. Cada vez que se arranca un manojito se nombra al rey (*Kontoy*) a la madre naturaleza o al mundo-tierra (*et-näxwii'nyë*); al trueno (*anaap*) por su fuerza y al viento (*poj*) quien da vida y aliento.
- Sacrificio de aves: se trata de gallinas, gallos o guajolotes. A través del sacrificio se logra entrar en comunicación con la deidad y establecer una relación de compromiso en la que el donador obtenga a cambio alguna seguridad en sus actividades agrícolas de las cuales depende. Por ejemplo, la sangre es el líquido vital que se ofrece a la tierra para que ésta beba y se alimente (Torres 2003:323). Aunque también es la sangre donde para los *ayuujk* reside la fuerza y por ende la vitalidad. En pocas palabras se da fuerza para obtener fuerza.
- El Pulque (*keetsy*): es una bebida de color blanco obtenida de la raspa del maguey<sup>36</sup>. Suele tomarse así natural o sirve de base para hacer la bebida tradicional fermentada llamada tepache o *pääk nēēj*, a la que se agrega panela y del *wīnxatsy*, al que, ya siendo tepache, se le agrega polvo de maíz, polvo de cacao y polvo de achiote. Se produce en Rancho Tejas que es una localidad que pertenece a Tlahuitoltepec. Se dice que el pulque es la leche de la Virgen de Guadalupe y que ella es la reina del maguey, por esta razón, todas

36. Para mayor información se puede consultar el video documental "Keetsy. Pulque, entre la vida y la bebida" de Floriberto Vásquez Martínez. <https://www.youtube.com/watch?v=JPgXFwxiEVg>

las mujeres que raspan maguey (sacar pulque y venderlo parecen ser una actividades femeninas), deben rezarle a la Virgen y poner una ofrenda debajo de la planta. Si la persona no lo hace, es muy probable que a ella o a sus hijos le salgan granos. Muchas veces al no sanar de los granos van con el adivino y éste les dice que fue por no ofrendar o rezarle a la Virgen. En cuanto la persona acepta su falta, se le quitan las ronchas.

- **Cigarros:** antiguamente las construcciones (casas) del pueblo eran de puro tronco y varas rellenos de adobe que se hacía con tierra que se aflojaba. Con eso se hacía una masa que ocupaban para construir sin tener la forma de tabiques. Cuando una pareja se juntaba o casaba, tenía que buscar una vara especial para la construcción de su casa. Esa vara se componía de tres palos que eran los que iban a sostener el hogar. Los cigarros representan esas varas de tres palos, por eso en cada ofrenda o durante la convivencia en un rito, los cigarros se colocan o se ofrecen de tres en tres.

**Pinole:** es polvo de maíz color beige que generalmente se rocía después de sacrificar un ave o encima de los manojos bañados con sangre del ave sacrificada. La cantidad que se ofrenda se cuenta por pequeños puñados. El polvo de maíz representa nuestro cuerpo ya que morir es regresar cambiado a la tierra, hecho polvo. Así el polvo, esparcido es nuestro cuerpo ofrendado que permitirá el comienzo de un nuevo ciclo.

- **Manojitos de masa o xatsy:** representan la comida de la gente del pueblo y por tanto es la comida que se ofrece al rey o a la naturaleza. También llamados *anakaaky* (comida del rayo o trueno) en otras partes de la región. Se hacen uniendo varios palitos de masa de maíz sin nixtamalizar de 5cm. de longitud aproximadamente. Hay manojos de 13, 23, 33, 53, 73, 93, 113, 123. Para una de las ofrendas que tuve oportunidad de preparar, se hicieron 6 manojos de 13, 23, 33, 53, 73, 93 y 113 respectivamente, luego 23 manojos de 23, 17 de 17, 16 de 16 y 13 de 13. Los manojos se envuelven con hoja de aguacate o hierba santa a manera de cinturón y se cuecen en el comal. En ocasiones acompañan a los manojitos otras figuritas hechas de la misma masa que pueden ser representaciones antropomorfas o un tipo de bolitas llamadas plomitos.



- **Manojos de chamizo:** el chamizo es una hierba que se coloca en manojitos en las ofrendas de 20 días de los recién nacidos, simboliza las hierbas y ramas que se utilizan en los baños de temazcal de la parturienta y el bebé durante los primeros veinte días.
- **Manojos de ocote:** representan la leña empleada en el baño de temazcal y también se ofrendan en el agradecimiento de los 20 días de los recién nacidos.
- **Tamales miniatura:** se hacen con la masa restante de los manojos y con la misma cuenta que se efectuó para ellos. Se va pellizcando la masa contando hasta 113, 93, etc. de modo que salen tamalitos de 113 pedacitos de masa o de 23 pedacitos, rellenos de frijol o amarillo y envueltos en hoja de milpa.
- **Tepache:** se hace con 20 litros de pulque, 20 litros de agua y 14 panelas, se deja fermentar. Se llama *pä'äk nēēj* y es la base de la bebida ritual por excelencia.
- **Wīnxatsy:** se obtiene agregando al tepache anterior una mezcla de polvos de achiote, maíz y cacao. Para dar consistencia, se mueve con un molinillo de madera como los empleados para sacar espuma al chocolate. El movimiento friccionando de las manos en lengua *ayuujk* es lo que le da el nombre *xatsy* y queda de una tonalidad roja, importante por su significado de fuerza y vida.

El color rojo del *wīnxatsy*, del chile embarrado en la tortilla que se come en el cerro y la sangre de los animales sacrificados puede tener varios significados. Según los mixes, el rojo simboliza la sangre, nuestro origen, pues de ahí venimos; "la sangre es lo primero que cae a la tierra cuando uno nace, es el primer contacto que la tierra hace con el nuevo ser", entonces, como ir al cerro significa ir al encuentro de la raíz, lo que se ofrece y se comparte para comer debe recordar esa sangre, ese origen. Por eso el *wīnxatsy* que se bebe una vez que se fue al cerro es también rojo. En el caso de las aves, su origen es el huevo, es lo que hace el primer contacto con la tierra, por eso también se llevan los huevos cocidos, para recordar eso, pues de acuerdo a la historia mixe, *Kontoy* nació de un huevo y tiene patas de ave. Entonces vemos que el huevo y la sangre, lo que primero hace contacto con la tierra al nacer, es lo que se recuerda actualmente y por eso es lo que se ofrenda al hacer encuentro con la raíz. Sin embargo, Palemón Vásquez dice que no es

algo intencional sino que más bien, para el caso de la comida, se acostumbra ese tipo de tortilla embarrada de chile y huevo porque es lo más común que hay en un hogar, entonces la gente opta por lo que está a su alcance y llevarlo.

## INTERROGANTES A CONSIDERACIÓN

A lo largo de este capítulo dimos un recorrido por el aparato ritual que se despliega en Tlahuilottepec; tan sólo un acercamiento que nos introduce a la acción ritual como forma de estar en el mundo. De mi observación y participación en los rituales, un conjunto de interrogaciones se fueron desprendiendo.

De pronto, me vi rebasada por situaciones que no entendía y las cuales me era imposible explicar. Lo primero que saltó a mi mente era ¿quién era ese tal *Kontoy*? ¿De dónde venía? ¿Por qué lo mencionaban tanto y qué papel jugaba entre los mixes? De ahí que comencé a interesarme en la mitología, los relatos de los ancianos; recorrí caminos acompañada de Rubén, un niño que me auxiliaba como traductor pero que al final resultó el mejor narrador. Todo eso ya quedó explicado en el capítulo I de este libro, precisamente para que el lector tuviera conocimiento del antecedente mítico.

Luego, la figura del especialista ritual también llamó mucho mi atención y quise indagar cómo es que una persona llegaba a ocupar el papel de *xëmaapyë* entre los mixes, y si bien, era una figura caracterizada, ¿cómo conseguía serlo?, ¿cuál era el proceso que tenía que vivir, cómo era llamado y qué implicaba ser un *xëmaapyë*? ¿Existía una relación entre *Kontoy* y los *xëmaapyëtë*? Y si la había ¿cómo era? Eso evidentemente, es un tema que fui atando poco a poco y que se abordará en extenso en el capítulo donde hablaremos de chamanismo.

Los temas de la mitología y el chamanismo fueron trabajados durante dos años haciendo regresos al ritual constantemente, pero había aún muchos cabos sueltos. Entre más información obtenía, menos entendía. Supe que tenía que irme a temáticas que me hablaran más del estar y actuar de la gente, para entender el por qué de lo que hacían y la importancia que tenía todo ello dentro de sus prácticas culturales.

Pero ¿cómo haría eso si no tenía idea de cómo se concebían los *ayuujk* a sí mismos? Sabía que múltiples tipos de seres poblaban el mundo mixe, pues eran invocados, se les ofrendaba y se mantenían diálogos con ellos

evidenciando su existencia y relaciones sociales culturalmente establecidas. Pero desconocía muchas otras cosas. Fue entonces que me pregunté por los habitantes del mundo *ayuujk*. ¿Cómo éstos eran pensados? ¿Existía una categorización local? ¿Cuál era la noción de persona compartida por este pueblo y quiénes participaban de ella?

Era evidente que además de los humanos, existían otros seres con capacidad de acción, con quienes los humanos se relacionaban y fue así que decidí integrar a todos ellos bajo la categoría de extrahumanos (como expliqué al principio de este trabajo) pensándolos desde su relación con los humanos una vez que entendiera cómo la categoría de persona era pensada.

Cuando obtuve esta información me pregunté ahora por las concepciones de tiempo y espacio compartidas por los *ayuujk*. ¿Cómo era su territorio, y cómo éste era concebido e internalizado en relación a las distintas entidades que habitaban en él? Asimismo, puse en duda algo que resonaba como convención en el debate académico de aquel momento; el hecho de que para sociedades indígenas de Amazonía y en algunas latitudes mesoamericanas se hablaba de una continuidad entre naturaleza y cultura que quería indagar entre los *ayuujk*.

Por último, retomando la relación establecida entre la persona y el territorio que documenté al bajar del cerro cuestioné ¿cuál era el móvil de dicho desplazamiento?, ¿qué se buscaba, qué se obtenía? Todo ello me abrió un panorama de respuestas que de nuevo me condujo al ritual, pero desde una manera distinta, la de las relaciones sociales para el intercambio de fuerza entre distintos existentes.

Es así que el acto ritual me llevó a preguntarme todo esto y a tratar de responder de la manera más veraz todas las interrogantes que iban apareciendo en un ejercicio de ida y vuelta constantes. Pues siempre, cualquier camino tomado me devolvía al ritual.

Los capítulos que a continuación se presentan tratan de organizar de la mejor manera mis pesquisas y fueron acomodados, no en el orden que fueron surgiendo mis respuestas, sino en la manera en que los mismos datos encontraron forma de amalgamarse para hacerse entender mejor. Fueron los *ayuujk* quienes a lo largo de esta investigación respondieron y orientaron todo lo que estaba relacionado con un *Kojpk päjtín*.



8- Ritual en el Zempoaltépetl en dirección al sol. María del Carmen Castillo Cisneros. 2005

De esta manera, para entender dicho encuentro con la raíz, a la que ellos mismos hicieron referencia, teníamos ahora que caminar nuevamente juntos un camino más largo del que lleva al cerro, pero se antojaba como el único viable para tratar de traducir el entramado cultural mixe desde la concepción de sus habitantes.

Es así que después de encontrar la montaña, tuve que volver a emprender camino para su comprensión.

# EL MUNDO-TIERRA AYUUIJK

Cuando la gente de Tlahuitoltepec se encuentra por el camino, se saluda de una de las siguientes formas: *Ki put tĩ èts María*, que significa, vienes subiendo María, o *Kĩ tä äkte èts María*, vienes de bajada María; es decir, que, de la posición que ego tiene en el espacio (arriba o abajo) resulta el saludo que éste hace. Como no es difícil pronosticar, dicha manera de saludar, mantiene una estrecha relación con la posición que la persona ocupa respecto al territorio. Eso me llevó a pensar que, para sus habitantes, Tlahuitoltepec tenía un arriba y un abajo, dos ejes que marcaban los caminos, pero ¿dónde estaban ubicados ese arriba y ese abajo? Acaso el arriba coincidía con el norte y el abajo con el sur que nos demuestran los mapas del sistema geo-estadístico? O ¿existían otros referentes culturales implicados al respecto?

Barabas (2003a) en un artículo sobre etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca, explica que “el espacio no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio, por lo que podría pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y espacios específicos. Dicho de otro modo, espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, mitos y prácticas rituales” (2003a:46).

De la observación y participación en los distintos eventos que he presenciado a lo largo de mi relación con el pueblo *ayuijk*, encontré además, ciertas pautas que se repetían en cuanto al orden y dirección de las cosas y sobre los cuales se pone mucho énfasis tanto en la vida cotidiana como en las ceremonias rituales. Es entonces que me percaté de que estas eran también expresiones de las concepciones de tiempo y espacio, manifestadas en un particular modo de estar en el mundo .

Pude notar, con base en repetidas experiencias, que dentro de la tradición mixe, existe un movimiento específico repetido en variadas ocasiones y que es el reflejo del orden de la naturaleza para los *ayuujk*. Es así que existe un ordenamiento cultural que reintegra un orden natural. Este movimiento, que va de derecha a izquierda (en dirección contraria a las manecillas del reloj) y que tiene que ver con el ciclo diario del sol, es le que se sigue en las procesiones, en el orden de repartir los alimentos en una fiesta, al convidar el pulque y el tepache, al saludar, en la disposición de las ofrendas y, de una manera más metafórica, en los ciclos de asunción de autoridades, en la siembra y en la construcción de una casa. Este movimiento refiere al cumplimiento de un ciclo, de una muerte y vida constantes, en el sentido de que la muerte no es vista como la culminación, sino como un paso que permite volver a comenzar.

Una tarde, platicando con Sócrates Vázquez, encargado entonces de la radio comunitaria de Tlahuitoltepec, me sorprendió este comentario:

Crecer en la montaña, con la sombra de las nubes, con el río, el pulque, con bandas musicales, es un ritmo que adquirimos desde el vientre de nuestras madres. No se puede decir que hay algo concreto en nuestra cultura, se trata de distintas relaciones sociales que se van tejiendo al interior. La comunidad es una escuela que enseña a ir más allá de lo manifiesto, no sólo se trata de ir a ofrendar al cerro, eso cualquier persona no mixe (*aköts*) lo puede hacer. Nosotros tenemos un sentido y lo vamos tejiendo toda nuestra vida; tiramos tres gotas y honramos a la naturaleza, no se trata solamente de repetir. Yo lo aprendí de mi abuela y ella de la suya, a hacer discursos en mixe, a hablar, a rezar, a vivir como lo marca nuestro propio tiempo y todo lo que en él nos rodea.

Pero más allá de lo manifiesto o de lo no manifiesto, esta visión cíclica se materializa en una forma de estar en el mundo, de la que todos los *ayuujk jää'y* forman parte. La naturaleza o *et-näxwi'nyët* concebida como mundo-tierra, forma parte de un circuito que conecta también dos mundos: *tu'uk et* y *ja tu'uk et* (un lugar y un otro lugar) contemplando dentro de ambos la existencia de múltiples entidades que se rigen por un orden cósmico y social establecido.

Todo ello me llevo a pensar que los mixes de Tlahuitoltepec compartían una particular forma de clasificar su espacio, de concebir y percibir su territorio y por ende de hacer representaciones de él. En suma, me interesé por armar un corpus etnográfico que diera cuenta de la forma en que los *ayuujk* nombraban las partes de su territorio y como se relacionaban con él tomando en cuenta diferentes supuestos míticos, narraciones y entidades

existentes al interior. Todo esto con la intención de mostrar datos que sirvieran de sustento teórico para hablar de la relación naturaleza-cultura.

Para Martínez (2009) quien sigue los supuestos de Descola, la discusión de naturaleza-cultura esta sujeta a dos niveles de reflexión. El primero refiere a los sistemas de clasificación, por tanto a la epistemología y a la ontología de un sistema de pensamiento determinado o los modos de identificación. El segundo, considera el análisis del vínculo entre el ser humano y todo aquello que lo rodea (cosmos), es decir, los modos de relación. Ambos niveles conforman un esquema total, una cosmología que puede ser definida como un sistema de pensamiento y acción capaz de definir las relaciones entre el ser humano y el cosmos (2009: 85).

Como otros pueblos de tradición mesoamericana, los mixes poseen sofisticados conocimientos sobre la conformación del mundo y sobre las relaciones que mantienen con las diferentes entidades que ocupan distintos dominios. Esto se hizo evidente al hablar de los relatos míticos o de las prácticas rituales que llevan a cabo hasta hoy día.

Me adelantaré un poco diciendo que los mixes no tienen una palabra para naturaleza como tampoco tienen una para designar cultura. Pero eso, no quiere decir que los múltiples usos y relaciones establecidas no nos permita armar el rompecabezas de su cultura y poder plantear supuestos en torno a estos dos tópicos. Justamente es ahí, donde radica nuestra tarea como etnógrafos y antropólogos; en presentar otras posibilidades de habitar el mundo a partir de captar, documentar y describir lo que un ojo entrenado es capaz de filtrar a través de la convivencia con sociedades creadoras y portadoras de conocimiento en su tránsito diario de hacer cultura.

## **DEL DILEMA NATURALEZA Y CULTURA NACIÓ LA ANTROPOLOGÍA**

*La antropología... formada por los modernos para comprender  
a aquellos que no lo eran (Latour 2007).*

El binomio naturaleza-cultura ha sido uno de los temas más discutidos dentro de la antropología. El dilema que genera discernir entre lo que atañe a la naturaleza y lo que atañe a la cultura en el estudio de sociedades no occidentales ha desembocado en propuestas teóricas y modelos de análisis diversos que siguen cuestionando si existe o no una separación, si hay una distinción,

si los nativos reconocen los conceptos, si la visión de occidente subyace siempre en nuestras interpretaciones, cuál es su relación en una cultura dada o si como últimamente está en boga, las ontologías amazónicas donde naturaleza y cultura conforman un *continuum* son pertinentes y candidatas a importación para otros contextos.

Definitivamente y parafraseando a Claude Lévi-Strauss (1989), sigue siendo un tema “bueno para pensar” desde el interior de las distintos pueblos indígenas que conforman el México contemporáneo. Pero, así como es bueno para pensar también ha sido, a lo largo de la historia antropológica, de difícil digestión.

En los albores de la antropología, reinaba una postura racional-positivista sobre la evolución humana. Las creencias de lo salvaje/primitivo se oponían a los valores occidentales y a la adquisición de ciencia. La modernidad partía de la separación naturaleza-cultura. A fines del siglo XIX, Sir Edward B. Tylor ocupaba entonces la primer cátedra de antropología en Gran Bretaña y además de regalar a la antropología una definición de cultura, en 1871 publica “Cultura Primitiva”, una especie de tratado de antropología donde habla de la gran cantidad de humanos que atribuían personalidad a las plantas, los animales, los minerales, los sistemas meteorológicos y otros aspectos de la naturaleza. Tylor veía a los primitivos o salvajes como niños, en un estadio de desarrollo inferior. Da a su vez una definición mínima de religión como creencia en seres espirituales, “introduciendo en el vocabulario antropológico la noción de *animismo*, punto clave sobre el que se tejen y desarrollan las diversas tramas mitológicas y teológicas. El animismo incluiría toda clase de seres espirituales, aunque sentaría sus bases en la creencia del alma humana” (Apud 2011).

Estos supuestos, marcados por el eurocentrismo y la búsqueda de una racionalidad evolutiva que imperaba en la época, tuvieron mucha influencia en la antropología, teniendo en Frazer (1922) y Durkheim (1912) fieles seguidores.

Para Frazer (citado en Apud 2011) junto a la idea de “un mundo impregnado de fuerzas espirituales, el hombre salvaje posee otro distinto y probablemente más antiguo, en el cual pueden llegar a encontrarse rudimentos de la idea moderna de ley natural, o sea la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales”. Durkheim (1912) por su parte, se empeña en demostrar que ninguna experiencia humana, ya bien se relacione con su propia natu-



raleza o con experiencias exteriores puede originar y justificar creencias religiosas pues éstas sólo surgen de “concepciones colectivas”, no basadas en experiencias sino impuestas a razón humana a través del ambiente social. En su obra, habla de los primitivos como incapaces de diferenciar lo animado de lo inanimado y de que el modelo de toda clasificación, es la sociedad.

La figura de Lévy Bruhl fue clave en el desarrollo de la antropología en la exploración de las nociones de animismo a principios de siglo XX. Utiliza los conceptos de *mentalidad primitiva* y *alma primitiva* para hablar de las nociones de vida, alma y persona que tienen los hombres llamados “primitivos”, quienes de acuerdo al autor, viven y se organizan en un sistema de ideas y emociones muy diferentes a las de los hombres civilizados. “El primitivo dice, se siente dependiente de las plantas y de los animales hasta un punto que nosotros no podemos difícilmente imaginarnos (Lévy-Bruhl 2003:48). Su obra expone una serie de ejemplos etnográficos de África, Asia y Australia con el fin de dotar de una “propia mentalidad” a los llamados primitivos.

La mentalidad primitiva puede pasar, a veces a partir de la más ligera sollicitación, de la representación del ser humano a la del animal o inversamente. Esa mentalidad está habituada a aceptar que un mismo ser pueda ser alternativamente humano o animal o bien las dos cosas a la vez. Estas representaciones, hablando propiamente, no son vagas. Nos lo pueden parecer a nosotros, acostumbrados como estamos a pensar con conceptos de vivas aristas y porque pretendemos, por nuestra parte, imponer nuestras formas lógicas a los objetos del pensamiento primitivo. Para él, que ignora todas nuestras exigencias, estas representaciones son claras y hasta distintas (Lévy-Bruhl 2003:75).

Es así que el “nativo” no occidental es visto como primitivo, salvaje, atrasado. Su mentalidad y sus hábitos se ubican muy por debajo de la lógica occidental “civilizada” por tanto, su pensamiento implica una relación con lo natural que no ha sido superada. Estamos hablando de principios de siglo XX y de una antropología construida justamente en un contexto de justificación del otro, “el estudiado”, una antropología, que no por voltear la mirada hacia estas sociedades deja de ser perniciosas.

La reivindicación del primitivo como ser racional es una de las concepciones centrales en el pensamiento antropológico de Lévi-Strauss (1989) quien reclama el “totemismo” como un sistema de representaciones simbólicas, de las clasificaciones que las sociedades pre-letradas usan para organizar su relación con la naturaleza y otras sociedades. Esto si bien, habla de un sistema coherente de clasificación, coloca el pensamiento totémico

al mismo nivel del pensamiento científico en el sentido de que ambos son maneras racionales de pensar y diferenciar el mundo. Como menciona Bird David (1999:70), el trabajo de Lévi-Strauss dio la primera explicación moderna que aceptaba el conocimiento indígena del mundo, sin embargo, dicho conocimiento fue reducido a representaciones simbólicas.

Este autor nunca cuestionó la autoridad objetivista de occidente para ver la realidad aceptando *a priori* un dualismo entre naturaleza y sociedad y sostuvo que los pueblos indígenas percibían el mundo de esta manera (Bird David 1999:70). Con esto apunta, a diferencia de sus antecesores (que veían a los indígenas como pre-modernos y del lado de la naturaleza), que en esa dicotomía (cultura-naturaleza) los indígenas estaban también del lado de la cultura y la sociedad ya que su pensamiento racional incluía dicha discontinuidad. Sin embargo, ese pensamiento a pesar de ser lógico nunca dejó de ser un pensamiento que él mismo etiquetó como “salvaje”.

En respuesta a Lévi-Strauss, diversas nociones de la relación/distinción entre naturaleza y cultura (Bird David 1999; Descola 2001, 2011, 2012; Latour 2007; Roy Wagner 1981; Strathern 1980; Viveiros de Castro 2004) se han suscitado atacando diferentes puntos de vista y creando desavenencias conceptuales y teóricas a finales del siglo XX. La idea de que todos habitamos un mundo o varios mundos y que cada cultura lo aprehende e interpreta de modos distintos parte de la idea de diversidad cultural. Cada uno de estos autores ha teorizado sobre las formas de estar en el mundo, emitiendo sobre ellas, interesantes supuestos sobre la relación entre naturaleza y cultura.

Marilyn Strathern (1980: 174-175) en su artículo *No nature, no culture: the Hagen case*; sostiene que no podemos interpretar los mapas nativos (no modernos) de lo social y lo biológico en términos de nuestros conceptos (occidentales) de la naturaleza, la cultura y la sociedad. Para muchos grupos indígenas y rurales, la cultura no provee una cantidad particular de objetos con los cuales se pueda manipular la naturaleza, es más, la naturaleza no se manipula. La naturaleza y la cultura deben ser analizadas entonces, no como entes dados y pre-sociales, sino como constructos culturales, si es que deseamos determinar su funcionamiento como dispositivos para la construcción cultural, de la sociedad humana, del género y de la economía. Siguiendo dichos planteamientos, esta autora deja de lado el concepto occidental de “individuo” para describir a los melanesios bajo el nuevo concepto de “dividuo”, donde la persona es imaginada como compuesta de distintas cualidades y

múltiples entidades dadas a partir de las relaciones que establece (Marilyn Strathern 1988).

Por su parte, el antropólogo norteamericano Roy Wagner (1981) reflexiona desde la antropología simbólica sobre la creación de la cultura. Para él, la cultura es el resultado de procesos de incesante invención, donde dicho sea de paso, cada cultura es reconocida a expensas de su creatividad. Para este autor, una antropología que inventa la cultura en vez de “nuestra cultura” a través de la aplicación incondicional y universal de conceptos como la dialéctica, objetificación y mediación, implica un auto-análisis como parte necesaria del análisis de los otros y viceversa (1981:106). Su trabajo pone el acento en el estudio de la creatividad e innovación de las culturas para entender al mundo afirmando que: “si insistimos en objetivar otras culturas a través de nuestra realidad hacemos de sus objetivaciones de la realidad una ilusión subjetiva, un mundo de ‘puros símbolos’, otras “clasificaciones” de lo que ‘realmente esta ahí’. Por lo tanto, la creatividad de su invención de realidad está subvertida a la nuestra. Resumiendo, Wagner aseguraba que donde imponemos nuestra concepción e invención de la realidad sobre otra cultura...transformamos la creatividad nativa en algo arbitrario y cuestionable, un simple juego simbólico de palabras (Wagner 1981: 101).

Bird David (1999) por su parte, revisita el concepto de animismo en términos de lo que ella llama una “epistemología relacional”, donde, tomando como ejemplo etnográfico a los *Nayaka*, afirma que la persona se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas entre las personas y el medio ambiente. La idea de que se comparte un espacio, cosas y acciones es central en la vida social de los *Nayaka* y estas experiencias de socialización forman parte de las prácticas económicas y sociales del pueblo, donde hay reciprocidad, manipulación y negociación. La epistemología relacional que ella propone, trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y su medio, pero éstos mantienen dichas relaciones sociales con otros seres no porque, como decía Tylor, los consideren *a priori* personas, sino porque crean con el medio relaciones humanizadas de reciprocidad. En la epistemología relacional, el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con todo lo del entorno e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización con el medio y no de su dicotomización.

Me parece que la propuesta de Bird David repasa los aportes de Tylor, pasando por la teoría levistraussiana para llegar al análisis de la creación

del mundo *Nayaka* en términos de una relación constante entre naturaleza y cultura. Pienso que su “epistemología relacional”, que también retoma el concepto de “dividuo” de Strathern logra matizar la dicotomía naturaleza-cultura otorgando a la antropología contemporánea una visión que apuesta más por la relación de los conceptos que por su separación.

En este tenor, el filósofo francés Bruno Latour (2007) en su obra: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, entra en el debate abordando cinco estados: crisis, constitución, revolución, relativismo y redistribución que lo llevan a afirmar que “nosotros los modernos” no hemos sido nunca realmente modernos, y que la “purificación” de la sociedad de la naturaleza -que se sugiere como la base de la modernidad - no es sino una generalizada reflexión teórica que no retiene la moneda en el desarrollo de la vida cotidiana.

Si... consideramos a esas dos garantías por separado, son incomprensibles. Si la naturaleza no está hecha por los hombres ni para ellos, entonces permanece ajena, para siempre lejana y hostil. Su misma trascendencia nos aplasta o la torna inaccesible. Simétricamente, si la sociedad no está hecha más que por los hombres y para ellos...no podría mantenerse sobre sus pies. Su propia inmanencia lo disiparía de inmediato en la guerra de todos contra todos. Pero no es por separado como hay que tomar esas dos garantías constitucionales, donde la primera asegura la no humanidad de la naturaleza y la segunda la humanidad de lo social. Ellas fueron creadas juntas. Se mantienen mutuamente. La primera y la segunda sirven una a otra de contrapeso, de *frenos y contrapesos*. *No son más que las dos ramas del mismo gobierno* (Latour 2007:57).

Dicho sin más preámbulo, para Latour, la perspectiva teórica de modernidad que implicaba entonces la separación de naturaleza y sociedad es irreal. Esta premisa va a ser tomada como bandera por Philippe Descola (2001, 2011, 2012) y Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2004, 2010) cuyas propuestas teóricas surgidas del estudio de lo que han denominado “pensamiento amerindio” les lleva a establecer que los sistemas cosmológicos amerindios no distinguen el mundo de los seres humanos de aquel de los seres no humanos. En palabras de Viveiros de Castro:

El impulso original de *Par-delà nature et culture* fue probablemente el mismo que ha guiado a tantos antropólogos (y filósofos) de nuestra generación: una insatisfacción frente al interés un poco unilateral del estructuralismo por la vertiente discontinua y clasificatoria, metafórica y simbólica, totémica y mitológica del pensamiento salvaje, en detrimento de sus aspectos continuistas y “transcategoriales”, metonímicos e indiciales, pragmáticos y rituales... Después de tantos

años de pasearnos por el lado de Lévi-Strauss, se sospechaba que era necesario volver a explorar el lado de Lévy-Bruhl... (Viveiros de Castro 2010:66).

Para Descola (2001:103), las sociedades indígenas de América no distinguen la naturaleza de la cultura. Basándose en este supuesto, conceptualiza su enfoque de continuidades y discontinuidades entre el hombre y su medioambiente proponiendo cuatro modelos analíticos u ontologías: animismo, totemismo, analogismo y naturalismo como alternativas al enfoque dualista. Afirma que: "muchos pueblos se muestran reacios a la idea de una separación tajante entre su medioambiente físico y su medioambiente social; para ellos, esos dos ámbitos que nosotros solemos diferenciar no son más que facetas apenas contrastadas de un *continuum* de interacciones entre personas, humanas y no humanas" (Descola 2012:48). A su vez, define tres modos de relación que identifican a los existentes: reciprocidad, don y depredación.

Llama la atención que en su obra *Más allá de naturaleza y cultura* (2012) menciona que a diferencia de las Américas, Asia y Oceanía; África parece distinguirse por el hecho de tener una frontera más consolidada entre la naturaleza y la sociedad; transcrita en clasificaciones espaciales, cosmologías y concepciones de la persona que diferencian con bastante claridad entre humanos y no humanos. Ejemplifica esto con la oposición existente en África entre la aldea y el monte; el primero como el lugar del orden social y el segundo como periferia peligrosa poblada de especies depredadoras y genios maléficos. Agrega que del mismo modo, en África es inusual que los animales salvajes tengan un alma individual, una intencionalidad o características humanas (*ibid*: 57). Al respecto dos cosas que decir, una, que en Mesoamérica tenemos evidencias de distinciones semejantes referidas para los mixtecos (Bartolomé, comunicación personal) y al parecer entre los mixes, como más adelante veremos. Segundo, en su libro *El alma primitiva*, Lévy-Bruhl (2003) menciona, entre varias referencias de pueblos africanos que, entre los *ba-ilas* hay animales y pájaros que son llamados *bantu* (personas) y *baloghi* (brujos) y que tienen *shingvule* (almas-sombras) exactamente como los hombres (Lévy-Bruhl 2003:63). Asimismo, en Nigeria del norte cuando un niño llega a la edad de tres o cuatro años y se mantiene delgado a pesar de comer bien, se lleva al sacerdote y le consultan. Puede ocurrir que éste decida que el niño no es humano, sino que es hijo de la maleza o del agua (Lévy-Bruhl 2003:66). Ambas afirmaciones dejan ver que las generalizaciones en ambos casos hechas por Descola pudieran repensarse.

Eduardo Viveiros de Castro también recoge las ideas de Latour (2007) en torno a naturaleza y cultura y propone el modelo perspectivista basado en la idea de un multinaturalismo presente en las sociedades amerindias. El perspectivismo, son las ideas cosmológicas amazónicas en las cuales distintos tipos de sujetos o de personas, humanos y no humanos, aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista (1998:469). Por su parte, con multinaturalismo se refiere a una de las características contrastivas del pensamiento amerindio en relación a las cosmologías multiculturalistas de Occidente. El multinaturalismo contrario al multiculturalismo, supone una unidad espiritual y una diversidad corporal, por tanto, la cultura o el sujeto toman la forma de universales, mientras que la naturaleza u el objeto son lo particular (*ibid*, 470). Con esto voltea la moneda y nos “apantalla” proponiendo desde luego un modelo que encaja mejor con lo que la etnografía en México va encontrando en su camino. Muy a la wagneriana “innova” dando el punto de vista de los nativos mientras que muy latourianamente busca revertir la antropología siguiendo los supuestos de antropología simétrica desarrollados por Latour (2007).

La tarea que el perspectivismo contrapone a ésta es la otra simétrica, de descubrir qué es un punto de vista para el indígena, es decir, cuál es el concepto de punto de vista presente en las culturas amerindias: cuál es el punto de vista indígena sobre el concepto antropológico de punto de vista. Evidentemente, el concepto indígena de punto de vista no coincide con el concepto de punto de vista del indígena, del mismo modo que el punto de vista del antropólogo no puede ser el del indígena sino el de su relación con este último (Viveiros de Castro 2010:60).

Estos dos autores, Descola y Viveiros de Castro, claves en el llamado “giro ontológico”, parten de supuestos filosóficos que buscan encontrar tierra fértil en terrenos amerindios. Si bien, Viveiros menciona el regreso a Lévy-Bruhl, como se ve en una cita anterior, no repara en el hecho de que muchas de las cosas que él plantea para las sociedades amerindias actuales ya se habían dicho con otras palabras y para otras sociedades por aquel autor de principios de siglo XX. Es así que el fin del siglo XX sorprendió a la antropología con una invención (a la Wagner) teórica estilizada y contundente pero inspirada en el pasado; una “retroantropología<sup>37</sup>”, que por supuesto en épocas del furor del *vintage* sale triunfante.

---

37. Lo *retro* es entendido como un estilo derivado de o que imita tendencias, modas o actitudes de un pasado reciente. Objetos que evocan al pasado pero que no pertenecen a él, simplemente apelan la estética de otra época alimentando nuestra nostalgia. *Vintage* por su parte hace referencia directa al pasado, a través de prendas u objetos que fueron diseñados en esa época y que a veces se conservan en la actualidad. Para hacernos una idea, Lévi-Strauss es *vintage*, Viveiros de Castro es *retro*.

Si hay algo de lo que los antropólogos mexicanos pedimos nuestra limosna es de teorías surgidas desde nuestros propios contextos de estudio. Es por ello que coincido con Martínez (2009:87) en que es necesario contrastar nuevas propuestas a la luz de la etnografía de los pueblos indígenas de México... no para concluir que éstos son similares a otros pueblos sino para reflexionar sobre la particularidad de cada caso y para proponer modelos explicativos propios.

Desde mi punto de vista, la idea de un continuo generalizado entre naturaleza y cultura como sugiere Descola para las sociedades amerindias, así como la discontinuidad tajante que parece imperar en occidente son arena del mismo costal; lejos de proporcionar particularidades culturales arrojan universales que son bastante peligrosos.

Recurrir a detalladas etnografías desde las cosmologías mesoamericanas es un camino que permitirá matizar dicotomías en el esbozo de nuevas teorías. Ni *continuum* ni *discontinuum*. Naturaleza y cultura no son ámbitos ajenos, si bien como demuestra el caso *ayuujk*, se distinguen; esto no niega la existencia de relaciones que subyacen a una variedad de superficies etnográficas.

Es entonces que para acercarnos a la dualidad naturaleza-cultura *ayuujk* "entendida como una forma de categorización clave en el estudio de la relación que el ser humano establece con el medio ambiente" (Martínez 2009:70) es necesario tomar en cuenta la clasificación que los mixes hacen de su propio entorno y la calidad dinámica de este como un todo cargado de seres, símbolos y objetos que se relacionan constantemente cumpliendo ciclos de cambio y renovación.

Los mixes reconocen los distintos escenarios de su mundo y las relaciones que en cada uno de ellos establecen. En este sentido, como bien menciona Romero (2011:36), el pensamiento indígena articula las acciones y entornos de acuerdo a las particularidades que distingue en las diferentes formas de estar en el mundo.

El *li'pyxyujkpīt et nääjxwiiny* - *li'pyxyujkpīt ayuujk jää'y*, (tierra mixe -mundo mixe) es complejo, está poblado de distintas intencionalidades y es pensado a partir de las categorías de espacio y tiempo locales. Dicho sea de paso, los *ayuujk* tienen perfectamente delimitado el espacio que habitan y un sistema de clasificación territorial que arroja interesantes datos de la

relación que establecen entre naturaleza y cultura. A continuación veremos cómo ese sistema se vive en Tlahuitoltepec.

## SISTEMA DE CLASIFICACIÓN ESPACIAL DE XAAMKĒJXP

The territory not being the map, since the former is always in excess of the latter. Mistake the map for the territory—mistake a philosophical system for the world— and the map will overdetermine the inquiry (Korzybski 1958:58).

Tomando a la comunidad como referente espacial, cada poblado *ayuujk* establece las fronteras de los distintos lugares que conforman su territorio. De acuerdo con el antropólogo *ayuujk* Floriberto Díaz (2004:367) la comunidad se describe como:

...algo físico, aparentemente, con las palabras de *nájk*, *kájp* (*nájk*: tierra; *kájp*: pueblo). Interpretando, *nájk* hace posible la existencia de *kájp* pero *kájp* le da sentido a *nájk*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo.

Para los habitantes de *Xaamkējxp*, su *kájp* o *kájpjotp* (el sufijo *jotp* proviene de *joot* que significa dentro, el centro, interior o estómago, a veces también utilizado como alma o corazón) traducido como pueblo se encuentra dividido en los siguientes espacios:

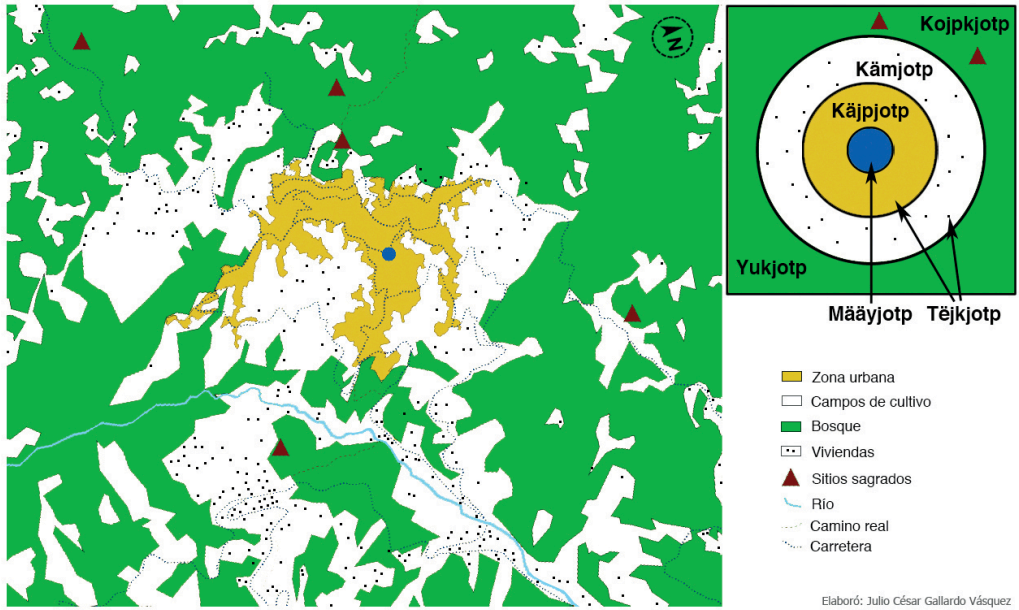
- *Määyjotp*: la plaza, el lugar donde se encuentra la Iglesia, la cancha de basquetbol, las oficinas de la presidencia municipal, el mercado, la escuela y los principales comercios. Es el centro de la comunidad, donde residen los poderes político, económico y religioso. Por lo tanto el lugar del (des)orden social. *Määy* significa plaza, pero también hace referencia a la herencia, al patrimonio, a lo propio. Las autoridades o *kutunk* (cabezas del trabajo) son también conocidas como *määy tääk* – *määy teety* (madre y padre del pueblo), en este sentido, los que dejan la herencia a los demás.
- *Tējkjotp*: se refiere al espacio habitacional, es decir donde están las casas (*tējk*). Las casas pueden formar parte del *määyjotp* o estar rodeándolo hasta llegar a las orillas del pueblo. Se refiere al espacio domesticado, de interacción con los vecinos y otras personas del



pueblo. En este espacio se tienen en ocasiones pequeños huertos y hortalizas, aves de corral, conejos, perros y gatos. Los primeros forman parte de la dieta doméstica y los segundos vistos como compañía o guardianes.

- *Kämjotp*: es el espacio que ocupa el campo (*käm*), el rancho, el lugar de trabajo, de cultivo. Donde se llevan a cabo los trabajos de la milpa. Son lugares a distintas distancias del centro y de las casas pero que son lugares de tránsito diario, por tanto las personas están familiarizadas con las veredas, caminos y cruces que los llevan. En el campo también hay casas, pero cerca de las zonas de cultivo también puede haber serpientes, tuzas, tejones, zopilotes y otros animales pequeños que gustan de comer y dañar la milpa.
- *Yukjotp*: se refiere al bosque o al monte. Lugares alejados, peligrosos y ambiguos. El ser humano es vulnerable a estos espacios asociados a los animales salvajes, a entidades extrahumanas y por tanto, al peligro de la muerte. En este lugar las personas pueden espantarse, perderse, ser atacadas por animales, nahuales, *kumantuktē* (seres que quitan sus cabezas). Es el hogar de los *pa jāä'y*, "gente no gente" o "gente del monte" y por tanto de lo no domesticado. Muchos de los lugares sagrados se encuentran distribuidos en este espacio y por tanto acercarse implica ciertas restricciones o reglas a cumplir.
- *Kojpkjotp*: se refiere a los cerros, o lugares sagrados. Sede de las prácticas rituales y morada de las deidades míticas y entidades extrahumanas. Como espacio sacralizado, es respetado y para entrar en él se requiere preparación (abstinencias), limpias y respeto, pues constituye un espacio delicado para los humanos. Para llegar a este espacio en ocasiones se tiene que cruzar el *Yukjotp* por lo tanto las personas deben ir alertas.

De esta división de espacios se infiere una especial forma de ver y estar en el mundo y de relacionarse con el territorio. Los *ayuujk* de Tlahuitoltepec reconocen perfectamente dichos espacios y por tanto las relaciones que pueden o deben establecerse en cada uno de ellos. El hecho de que tengan una estrecha relación con el mundo natural y que es más, se asuman parte inseparable de él, no quiere decir que no diferencien lo que para ellos forma



Clasificación espacial-territorial de Xaamkējxp

parte de la naturaleza y lo que forma parte de la cultura aunque a veces las fronteras sean poco notorias.

A manera de ejemplificar lo dicho, mencionaré algunos casos donde se puede observar esta distinción:

1. Cuando para un ritual se camina del pueblo hacia el Zempoaltépetl, se atraviesa por diferentes lugares. He subido dos veces el cerro, una vez una camioneta nos condujo de Tlahuitoltepec a un paraje en Rancho Tejas desde donde se comienza a subir. En ese paraje todos nos reunimos y empezamos el ascenso. Las pláticas que teníamos en la camioneta cambiaron y los participantes tomaron un actitud más seria. Comenzamos a subir y en algunos puntos nos deteníamos. Eran lugares marcados con cruces (árboles), donde se tenía que dejar algo de ofrenda y que servían para volvernos a integrar. Según la gente, son lugares de reunión, son formas en que la naturaleza se da a conocer con señales, por ejemplo, un árbol distinto, algo que llama la atención. Estas paradas iban marcando la entrada a distintos lugares del cerro y son conocidas como "puertas". Por ello es necesario detenerse, persignarse y decir

algunas palabras pues, como toda puerta, debe tocarse y abrirse. Faltando unos veinte minutos para hacer cumbre, en otro paraje, la gente comienza a recoger flores y hierbas. Con las hierbas te limpian y te sacuden todo el cuerpo, pues uno comienza adentrarse a un espacio desconocido y cargado de distintos tipos de intencionalidades y debe protegerse. Este lugar está marcado por una mojonera y por piedras amontonadas que según cuentan, *Kontoy*, el héroe cultural mixe, acomodó, para proteger la entrada al cerro, digamos que esta fortaleza es la última puerta y para traspasarla se debe pedir permiso. Las flores sirven para llevar al altar, pero también al regreso se cortan más porque constituyen un indicio de que se subió el cerro, es decir, las flores evidencian el hecho.

2. En el campo de la narrativa; el cuento de los changos o los *pa jää'y* (gente falsa o gente del monte) que desarrollaré en el capítulo siguiente, ilustra perfectamente la diferencia entre los espacios (el pueblo y el monte) y entre la gente y no gente que los habita. Se dice que los *pa jää'y* no habitan el pueblo sino que se encuentran en el *yukjootp* y que los *ayuujk jää'y* deben tener cuidado de no ser engañados por ellos, principalmente las muchachas, ya que cuenta la historia que una chica fue raptada por uno de ellos, llevándosela a vivir a una cueva. Este chango alejó a la muchacha del pueblo y tuvo con ella un hijo que era persona pero con cola.
3. Los animales y las plantas que habitan el bosque son diferentes a los que hay en el campo o en el área de las casas. Cuando una persona se acerca al *yukjootp* pide permiso a estas entidades para entrar. De hecho, hay una planta que a veces crece en el campo y a la cual se debe pedir permiso porque si no puede enfermar y sacar ronchas. Es por ello que hay que estar bien atento de los lugares por los que se transita y el tipo de vegetación que hay. Existe también la creencia de que por las noches no es bueno salir porque las entidades de otros lugares, llámese el bosque o lugares alejados, transgreden fronteras, entran al pueblo y pueden hacer daño, confundir a la gente e incluso matar (se dice que son animales que vienen arrastrando cadenas y que a veces se les llega a oír).

A parte de los ejemplos mencionados debe señalarse que existen también lugares distribuidos a lo largo del territorio que son considerados "poderosos". Se trata de algunos cerros, ríos, ojos de agua, cuevas, piedras

de adoración y sitios más bien estratégicos como las ermitas, construidos como fronteras que delimitan espacios. Todos estos lugares forman parte del mundo *ayuujk* y su presencia es clave para la conservación del orden cósmico y social, ya que protagonizan un sin fin de relaciones socioculturales que involucran el trabajo comunal y el mantenimiento de prácticas rituales.

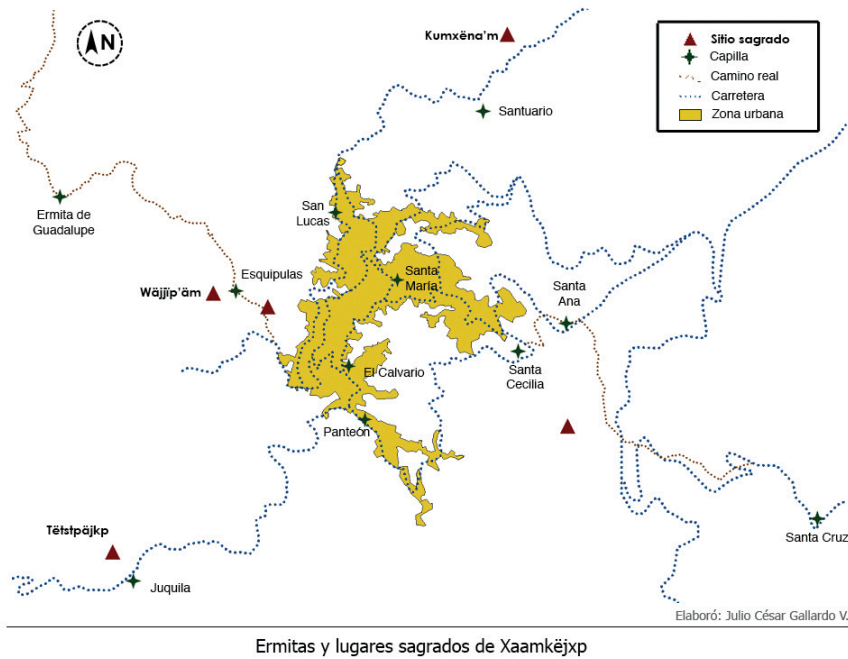
En Tlahuitoltepec existen nueve ermitas estratégicamente distribuidas, así que casi cualquier persona tiene una relativamente cerca. Según cuentan los ancianos, el lugar donde se erigieron tiene que ver con posiciones de defensa del territorio, cruces de camino o para marcar que a partir de esos puntos, el territorio se vuelve ambiguo y peligroso pues da pie al monte. Dicen que estas capillas representan una manera de poseer, conservar y salvaguardar el territorio, pues fueron los antiguos los que así lo dispusieron. Se encuentran en las orillas del pueblo y su nombre en algunos casos indica el camino hacia un lugar de peregrinaje, por ejemplo Esquipulas o Juquila, y por tanto son objeto de visitas cuando la gente sale hacia esos lugares.

Asimismo se encuentra la Iglesia principal de Santa María en el centro del pueblo y el panteón siguiendo el camino de El calvario. Si detallamos la ubicación de las ermitas, vemos que su localización coincide con algunos lugares sagrados existentes antes de la introducción de la religión católica. Este es el caso de cinco de ellas; el Santuario coincide con el cerro llamado *kumxëna'm* (donde vive el rayo), Esquipulas con los lugares llamados *Wäjjiip'äm* (punta del cuerno) *Mëku'wimpy* (junto al diablo) y *Mëku'ajtstääjk* (donde baila el diablo), Juquila con *Tsëtspäjkk* (hueso de granizo), Santa Cruz con un lugar llamado *Wäjpxtun' akë'm* (lugar en pendiente) y Santa Ana con los lugares *Pooptsääwemp* (frente a la piedra blanca) y *Tsu'kiexp* (entre piedras). Se dice que anteriormente en esos sitios se concentraban los *tonas* y *nahuales*<sup>38</sup>, específicamente del rayo, el trueno, el viento o los relámpagos como es el caso de la ermita el Santuario.

*Kumxëna'm*, es un sitio que sigue siendo sede de prácticas rituales, entre ellas agradecimiento de cosechas, veintenas de recién nacidos y rituales curativos como se mencionó líneas arriba. Se cree que en este pequeño cerro, a la orilla del pueblo vive el rayo y que este cerro, vendría siendo un hijo del Zempoaltépetl o *lí'pxukp*.

---

38. El tona, es el animal o potencia que acompaña a un individuo desde el nacer, es su doble, su alter ego. El nahual es aquella persona que puede llegar a convertirse en su animal o potencia doble.



Ermitas y lugares sagrados de Xaamkējxp

En el caso de Esquipulas, *Wäjip'äm* es un lugar donde se hacen limpias de susto o espanto. A *Mëku'wimpy* por su parte, se acude para hacer maldad, pero también es a donde se debe ir para curar a alguien víctima de maldad. Digamos que es veneno-antídoto. *Mëku'ajtstääjk* es el sitio de reunión de los llamados *kumantuk*, que según cuentan, se quitan e intercambian cabezas o toman formas animales para poder hacer maldad en el transcurso de la madrugada. La ermita de Guadalupe se encuentra delante de Esquipulas en el camino real que va de Tlahuilottepec hasta Yalalag; por tanto se podría decir que su localización es estratégica como parte de la ruta comercial: Tlahuilottepec-Esquipulas-Guadalupe-Mixistlán-Yalalag.

De Santa Ana, lo que me han dicho es que la ermita se construyó como defensa ante riesgos naturales, pues antes, al crecer el río, se llevaba muchas casas y gente. Otros dicen que se construyó porque ante la sequedad y plagas de langosta, los habitantes cargaron la imagen de Santa Ana por todo el rancho hasta llegar a un llano que se encuentra entre el cruce de ríos donde la Virgen se asentó para levantar su ermita. *Pooptsääwemp* es un lugar cerca del río a donde la gente acostumbra ir a dejar la ropa de sus muertos para que el alma descanse y no este molestando a los familiares en sueños.

*Tsu'kiexp* es un lugar al que se acude para ir a dejar los pecados. Se dice que hay una cavidad entre dos piedras y que las personas deben pasar en medio. Si la persona se queda atorada es que trae mucho pecado cargando, entonces el *xëmaapyë* le pega trece veces con una vara especial (*kats pääjkp*) hasta que logra pasar. La persona además, para poder pasar y saldar sus pecados, debe confesarlos y dejar una ofrenda. Cuentan también que cuando se da pelea de nahuales de rayo entre los de Tlahuitoltepec y nahuales de otras comunidades, los de Tlahui se dirigen a esa zona, van corriendo a ese lugar y pasan sin problema entre las dos piedras pero cuando el nahual contrincante trata de pasar, se atora y entonces el nahual de Tlahui sale triunfante.

Algunas ermitas han dado nombre a los barrios que se colocaron cerca, como es el caso de Santa Cecilia, Calvario, San Lucas y Santuario. La creación de barrios parece ser que responde a la unión de personas en busca de servicios como agua potable, luz, etc. Se cree que los vecinos de Santa Cecilia fueron los primeros en organizarse y tomar como nombre el de la ermita del lugar<sup>39</sup>.

Después de los derrumbes de septiembre de 2010, los vecinos de Santa Cecilia colocaron una Virgen (de la Asunción) en el lugar de los hechos, asimismo los de San Pablo, barrio afectado, también colocaron una Virgen. Probablemente en algunos años esto de pie a la construcción de nuevas ermitas.

Podría decirse que hay una asociación entre lugar sagrado, ermita y barrio que figura en el uso y concepción del espacio en Tlahuitoltepec y que responde al crecimiento del pueblo. Los lugares sagrados cada vez quedan más cerca del pueblo, de hecho antes se llegaba a ellos por caminos reales y ahora la mayoría están cerca del paso de carreteras o cruces de camino. De cualquier manera, aunque muchos están cerca de la zona urbana actual, para los *ayuujk* no deja de ser un cambio de espacio que implica cierto comportamiento.

Cabe señalar que también la iglesia del pueblo y un primer cementerio fueron contruidos sobre lo que antiguamente fue llamado *Në mo'onts* (fango, pantano). Era un lugar concebido como peligroso y de malos aires que si uno lo visitaba daba enfermedad. Cuenta la gente mayor que había un guajolote muy grande *në ääw* que aparecía por las noches. Ese animal gigantesco ardía en lumbre y caía del cielo en ese pantano como si ahí llegara a refrescarse. Mucha

---

39. Rasgo que ha sido copiado por los demás.

gente se refiere a él como un ave Fénix. De ese lugar no se podía tomar agua ni bañarse. Después, cuando llegaron los curas salesianos, decidieron construir la Iglesia, el panteón y sembrar alfalfa en ese espacio. Posteriormente, el pantano se secó y decidieron construir la escuela primaria *Xääm*, la casa de las monjas y el panteón se trasladó a otro lugar.

Ahora bien, si mencioné que las personas ubican perfectamente estos lugares dentro del territorio y también las prácticas que en ellos se llevan a cabo, diferenciando con ello entre naturaleza y cultura pero no eliminando la relación estrecha y constante que existe entre las paridades, hay otro aspecto que me gustaría abordar. Con ello me refiero a la antropomorfización del espacio, como recurso cognitivo, es decir la utilización del cuerpo humano como eje de proyección, para lo cual el caso que nos corresponde tiene algunas aportaciones.

## EL CUERPO HUMANO COMO RECURSO COGNITIVO

Pensar el cuerpo es en gran medida hacerse cómplice suyo... (Ginés Navarro 2002).

En un artículo de 1996 Pascal Boyer, discute la teoría tan difundida de que la gente tiene una tendencia espontánea a proyectar atributos humanos a dominios no humanos; proyección que ha sido explicada en la antropología como consecuencia de la idea de que el animismo y el antropomorfismo están presentes en los estadios más tempranos del desarrollo cognitivo. Por tanto esta tendencia de proyectar el cuerpo o comportamientos humanos a otras cosas ha permitido y sustentado especulaciones primitivistas. Sin embargo, como cita este autor:

Existe una tendencia general en las relaciones entre humanos y el mundo inanimado a atribuir y representar el mundo en términos orgánicos y en atribuir propiedades de lo vivo a objetos inanimados. No hay nada misterioso en esto. Esto sucede porque estamos obligados a modelar nuestro mundo directamente en esas experiencias que nos son inmediatas y esas son experiencias de nuestro propio cuerpo (Ellen 1988:231 citado en Boyer 1996).

En este sentido, podríamos afirmar que los supuestos animistas y antropomórficos son bastante recurrentes en las representaciones culturales sin que por ello se vincule esto a estadios más tempranos de desarrollo cognitivo. Para Boyer (1996:89) no hay nada como animismos o antropomorfismos tempranos y señala que hay evidencias, a partir de la psicología infantil, que

lo dejan claro. Tomando esas representaciones y aplicando su ontología intuitiva<sup>40</sup>, concluye que el antropomorfismo es natural y extendido precisamente porque no es intuitivo, es decir, no responde a una manera espontánea de pensar y representar el mundo, por el contrario es una manifestación contraintuitiva que responde a una diversidad cognitiva de proyecciones.

Por ahora, no me detendré presentando la noción de cuerpo entre los *ayuujk* ni el papel que éste, junto con las nociones de alma, nahualismo y fuerza juegan para la conformación de la persona *ayuujk* que se verán ampliamente descritas más adelante. Lo que sí pretendo en este apartado es ejemplificar cómo las formas de nombrar los componentes del cuerpo humano sirven de recurso cognoscitivo en la conformación de la cosmovisión de los mixes de Tlahuitoltepec, siendo instrumento para la creación de conceptos y palabras empleadas cotidianamente y que dejan ver una percepción espacial del mundo. Con ello podremos ver que en lo que al cuerpo humano (*ne'kx*) corresponde, es bastante común la idea de que éste se proyecte frente a cosas que constituyen un referente compartido por el pueblo.

Dicho en términos de Mauss (1974: 130), “el hombre se identifica con las cosas e identifica a las cosas consigo mismo teniendo a la vez el sentido de las diferencias y de las semejanzas que establece”. Es así, que en Tlahuitoltepec, cada espacio público como la plaza, el palacio municipal, la Iglesia, la milpa, el cerro; y al parecer cada espacio doméstico como la casa y el solar tendrían un *joot* (estómago), “un adentro” y con ello, vida, movimiento y dinamismo.

Miguel Bartolomé (1997:146) al hacer referencia a los estudios de López Austin sobre los antiguos nahuas, dice que éstos practicaban un antropomorfismo clasificatorio a través del cual se equiparaban las taxonomías corporales, sociales, naturales y cósmicas. En este sentido, el orden humano se hacía coextenso al orden del universo. “Desde el punto de vista físico, el cuerpo humano es entonces constructor y reproductor de la realidad” (1997:146).

Saúl Millán (2003:218) explica que esta proyección corporal en el caso de los huaves, “toma la forma de una operación cognoscitiva en aquellos

---

40. Para Boyer (2000:277), una ontología, especifica clases de cosas en el mundo. Lo intuitivo se refiere a lo que se adquiere de manera espontánea, propia del sentido común. Y lo contraintuitivo sería lo opuesto, lo no espontáneo o esperado por el sentido común.



espacios donde el cuerpo no sólo proporciona los elementos de referencia sino también el modelo de su articulación". Asegura también que:

La noción de un espacio social que se articula a la manera del cuerpo humano se proyecta a su vez en aquellos ámbitos que competen a las familias extensas y a las unidades domésticas, donde el espíritu de cuerpo es aún más acentuado. La casa, en consecuencia, comparte una identidad sumamente estrecha con el cuerpo que podemos registrar a través de la terminología. Las partes de la casa se designan a partir del repertorio que corresponde a aquellas partes del cuerpo humano que ocupan un interés central dentro del pensamiento huave (Millán 2003:218).

Si bien, para los antiguos nahuas (López Austin 1984), los huaves (Millán 2003), los zoques (Reyes 1985), los mayas (Bartolomé y Barabas 1977) y los chatinos (Bartolomé y Barabas 1982) el cuerpo representa una metáfora para nominar el ámbito que rodea al ser humano, para los mixes, la proyección del eje corporal como eje que construye el espacio, es también compartida. Como menciona Gutiérrez (2013:260) para una cultura, más allá de la biología corpórea, el cuerpo es un conjunto de categorías metafóricas que ayudan a entender el entorno socio-geográfico mediante ciertos paradigmas, que a su vez responden a clasificaciones que el etnólogo debe decodificar.

Como recordaran, al principio de este capítulo mencione que para los mixes su *käjp* o pueblo tiene un arriba y un abajo que condiciona los saludos; además posee un centro (*joot*) como quedó demostrado con la presencia del *määyjotp*, que es también el *Käjpjotp*, estómago o interior del pueblo.

Al cuerpo, no solo corresponden dominios físicos (formas) sino también funciones, posiciones y articulaciones. A través de la idea de cuerpo se piensan aspectos sociales, políticos, económicos y geográficos, como lo muestra el uso del prefijo *ku* (proveniente de *kupäjk* o cabeza) tan extendido en el *ayuujk* para palabras como: *kutunk*-autoridad, *ku'ääw*-vocero, *kutäy*-creativo, *ku'uu'nk*-hijastro, *kumaapyi*-quien reparte, *kuxëëx*-anfitrión. En todas ellas, hay una combinación del prefijo cabeza con otra partícula que al combinarse da como resultado una tercera palabra. Es por ello que "el cuerpo se construye como un discurso a manera de conjuntos de relaciones metafóricas" (Gutiérrez 2013:262).

Regresando al territorio, mi pesquisa se trasladó a la forma en qué los habitantes de *Xaamkëjxp* nombraban a esa parte de "arriba" y "abajo" del pueblo y dónde éstas estaban localizaban. Si bien se tienen en idioma las palabras para arriba y abajo, encontré también las palabras de *käjp kupäjk*

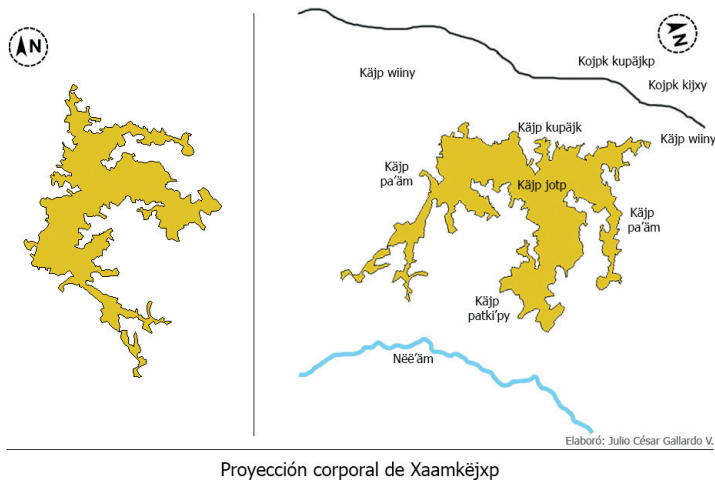
y *käjp patki'py*, cabeza del pueblo y pies del pueblo respectivamente. Es así que supe que efectivamente el pueblo tenía una cabeza y unos pies, como también tenía orillas conocidas como *käjp pa'am* y por su puesto un *käjp jotp*, estómago o alma para referir al centro de la comunidad.

Ahora bien, después de encontrar que existía una proyección corporal para designar partes del territorio, me interesó saber dónde estaban ubicadas esas partes y es ahí donde encontramos algunas sorpresas cuando con la ayuda de mi colega Julio César Gallardo, quien fue parte fundamental en esta parte de la investigación, nos percatamos de que el norte geográfico no necesariamente coincidía con el *käjp kupäjk* o cabeza, ni el sur con el *käjp patki'py* o pies.

Para los habitantes de *Xaamkējxp* son el sol (*xëëw*) y las fronteras naturales como ríos y montañas lo que guía su estar en el mundo y no con ello quiero decir que rechacen o no hagan uso de mapas estatales ni de representaciones occidentales, que manejan y conocen a la perfección. He dicho en ocasiones anteriores que el *li'pxyukp* (Zempoaltépetl) es el cerro sagrado de los *ayuujk* y que representa su *axis mundi*. Nunca como ahora reitero esto último. Efectivamente es la tira de montañas que conforman los veinte picos lo que queda en ese arriba del pueblo y lo que está sobre la cabeza de todos y por tanto es considerado el *Käjp kupäjk*. Como contraparte, hacia el rumbo de Santa Ana, se encuentra el río, la parte baja del *Xaamkējxp*, lo que es considerado el *käjp patki'py* o pies del pueblo.

Hay aún otro dato que me interesa señalar. *Xaamkējxp* es un pueblo considerado como *käjp wiiny* con respecto al *kojpk* (cerro). Es decir, es un pueblo pegado al cerro, junto al cerro, a los ojos del cerro. *Käjp wiiny*, está formado por las palabras *käjp* (pueblo) y *wiiny* (de *ween*, ojo). Entonces como podemos ver el pueblo está orientado respecto al cerro, en este caso el Zempoaltépetl a cuya cumbre se puede seguir mediante un sistema montañoso que comienza desde el pequeño *kumxëna'm* que queda a la orilla del pueblo. Esta dirección es la misma que la de la salida del sol, orientación que tiene la Iglesia, hacia donde también están "tradicionalmente" dirigidos los altares familiares y la dirección que se toma en cuenta al comenzar a repartir los alimentos en una fiesta. Esa dirección en contraparte resulta contraria a la ubicación del panteón o lugar de los muertos.

En una ocasión, asistí a una pequeña comida con motivo de la construcción de una casa en Tlahuitoltepec. Ayudando a la anfitriona, me pidió



Proyección corporal de Xaamkëjxp

que repartiera los tamales a los albañiles siguiendo el movimiento específico. Entonces le dije, -claro lo haré de derecha a izquierda, lo cual para mí era suficiente y completamente de acuerdo a la tradición. Me dijo que sí, pero que le pidiera a su marido la ubicación del cerro para comenzar a repartir tomando como referencia la persona sentada en esa dirección. Rápidamente su esposo me dijo, comienza por aquí. En otro trabajo (Castillo, 2010) he hablado del movimiento levógiro, contrario a las manecillas del reloj que se sigue en la ritualidad mixe. Ahora me queda claro que el movimiento, si bien gira en ese sentido, el punto de partida entre los *ayuujk* toma como referencia el sol y el cerro, más que fijarse en una cardinalidad “este a oeste” occidental.

El esquema, muestra la ubicación del pueblo tomando en cuenta el norte, pero al lado ofrece un “giro” con base a las proyecciones corporales que a su vez concuerdan con la ubicación del sol, cerros y ríos. En este giro se coloca también el norte a manera de dar cuenta del cambio de rumbo. En dicho esquema también se señala que el cerro tiene una cabeza (*kojpk kupäjk*), una espalda (*kojpk kijxy*) y que a sus ojos esta el *käjp wiiny*.

Mi intención con ello no es decir que esta que presento del lado derecho corresponde a una “forma verdadera” de concebir el territorio o la que más se acerca a la percepción del espacio entendida por los *ayuujk*. Es simplemente otro modelo de representación del espacio tomando en cuenta categorías locales creadas en la propia lengua.

Como dije anteriormente los *ayuujk* conocen y emplean los mapas estatales y nacionales para hablar de su territorio, delimitarlo y negociarlo. Sin embargo, hay representaciones del territorio no impresas que juegan un importante papel en la tradición oral cotidiana y en la toma de decisiones. Que estas representaciones no sean tangibles no quiere decir que no existan o que no operen dentro del pensamiento y las prácticas de un pueblo. Como todo mapa, éste que presentamos es una representación más, una que gira nortes y mueve sures, pero que sobretodo busca dar cuenta de una cosmovisión compartida y una manera en uso de nombrar el territorio habitado.

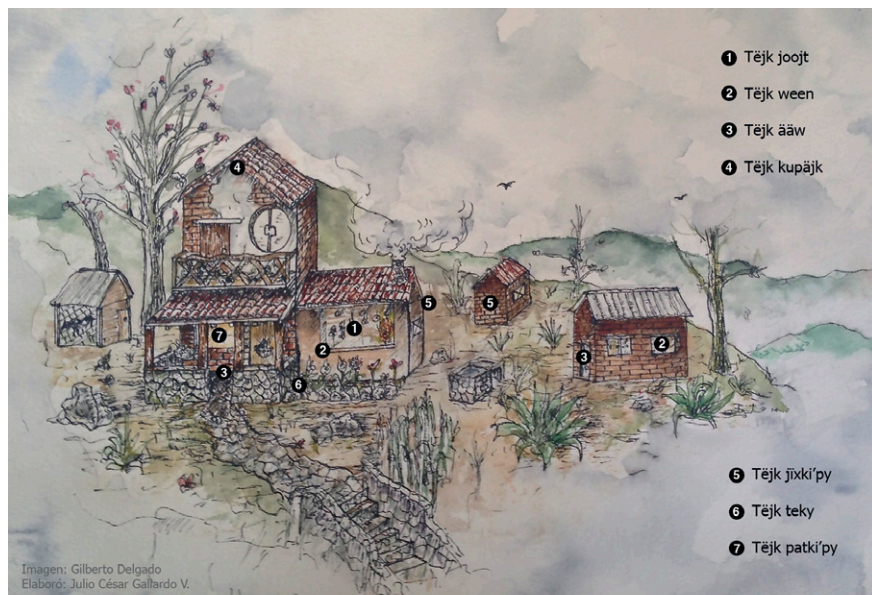
A continuación daré otro ejemplo: la proyección corporal en el espacio doméstico. El cuerpo humano es también un recurso empleado para designar algunas partes de la casa en el idioma *ayuujk*. Es así que mi interés por la lengua ha descubierto poco a poco una caja de pandora llena de saberes, categorizaciones y metáforas que ofrecen explicaciones tanto para el orden natural como para el cultural.

*Ja jëën ja tëjk ja kiipyi ja mu'xpī*, el fuego, la casa, lo que te carga, lo que te arrulla o cobija son metáforas utilizadas para hablar del espacio doméstico, para hablar del hogar y ello está muy relacionado al fuego. *Jëën tëjk*, es el genérico de casa o de hogar y es el que utilizaré para referirme a ese espacio.

El lugar del fuego en la construcción de una casa es de suma importancia, pues tiene que ver con el sustento, donde se van a elaborar los alimentos. Antes de construir una casa *ayuujk* se hacen pruebas prendiendo lumbre por varios lugares para seleccionar el lugar donde irá el fogón. El fuego se debe poner donde el aire jale el humo para no ahumar la casa. El fogón o lugar del fuego se llama: *jëën tëëpyajt* y tiene relación con las tres piedras que sostienen un hogar. Hay algo del fuego y su delimitación con tres piedras que ha sido una constante observada desde las culturas del Formativo mesoamericano no solo en el diseño del espacio doméstico sino en el diseño del espacio público como lo demuestra el patrón triádico de ciudades mayas del Clásico.

Por otro lado, ahumar la casa una vez que ya está construida es otra cosa importante, pues significa darle calor, reforzarla, de igual modo que un bebé recién nacido se mete al temazcal para terminar de macizarse.

Cuando se ponen los cimientos, o sea los pies de la casa se hace un ritual que incluye ofrendas. Para ello, se escoge el centro o *tëjk joojt* y ahí se



Xaamkëjxpit jëen tëjk

depositan las ofrendas que incluyen sangre del sacrificio de aves *xatsytë* o manojos de masa de maíz contados, tepache, mezcal, polvo de maíz, cigarros, flores y velas. La idea es pedir permiso para rascar la tierra, abrirla, como cuando se hace un ritual de siembra. Asimismo cuando la casa se termina de construir también se deben hacer ofrendas de agradecimiento.

Toda casa tiene un adentro (*tëjk joojt*, estómago o alma de la casa) y un afuera o patio (*tëjk ween*, ojo de la casa). El adentro se relaciona con el espacio femenino, el fogón y el afuera con el espacio masculino, donde está la leña. Un lugar muy importante en la mayoría de los hogares *ayuujk* es el destinado al altar, el cual debe orientarse al Zempoaltépetl que es también la salida del sol y que, de acuerdo a lo que vimos, constituye la cabeza del pueblo. Las camas preferentemente van dirigidas a ese mismo lugar de manera que la cabeza de la persona coincida con la salida del sol o con la cabeza del pueblo.

El *joot* de una casa sería lo de adentro, pero el *mëj tëjk joot* es decir el centro principal sería donde está el altar, entendido más que como estómago como el corazón o el alma. Todas las puertas son bocas (*tëjk äaw*), pero hay una *mëj tëjk äaw* o puerta principal. El atrás de la casa sería el lado opuesto a la puerta principal y se designa con la palabra *tëjk jixki'py* que refiere a la

espalda o trasero de la casa. El techo es una combinación de cabeza y casa quedando como *tëjk kupäjk* y los cimientos y la primera planta provienen de combinaciones de la palabra casa y pies, quedando *tëjk teky* para cimiento y *tëjk patki'py* para primer piso. El dibujo, mostrado arriba, solamente señala los nombres que parten del cuerpo humano como herramienta para designar las partes de la casa.

## **TU'UK ET – JA TU'UK ET: UN LUGAR – OTRO LUGAR<sup>41</sup>**

En este apartado hablaré de una forma de entender el trayecto que todo *ayuujk* camina en su existencia y que nos habla también de un espacio-tiempo, entendido bajo la forma de una espiral que marca el ciclo de vida o *xëëw juukaty*, sol-vida de las personas. Se trata de una espiral que se entreteje sobre cuatro ejes llamados grandes aguas o caminos. Uno blanco, *poop*, uno negro, *yëk*, uno rojo, *tsäjpts* y uno amarillo, *pu'ts*, que se corresponderían con la cardinalidad occidental (norte, sur, este y oeste) señalando que la cardinalidad cuatripartita no es exclusiva de Occidente. Barabas (2006) en su publicación *Dones, Dueños y Santos*, afirma que entre las etnias de Oaxaca, “la concepción del espacio cosmos sigue siendo cuatripartita, dividida en cuatro orientaciones cardinales (este, oeste, norte y sur) que comportan vientos, colores y augurios, y un centro por donde pasa la columna universal o *axis mundi* (árbol, cuerda, escala, cruz) que conecta las tres dimensiones: supramundo, superficie e inframundo. En las cuatro esquinas se encuentran los sostenes del mundo; númenes representados como vientos, árboles, columnas, cerros, Dueños de Lugar” (2006:36).

La espiral mixe, sostén de todas las cosas, refiere al tiempo y espacio en el devenir de todo mixe y se representa a través de dos mundos inseparables denominados: *tu'uk et* (un lugar, el ahora, donde vivimos) y *ja tu'uk et* (un otro lugar, a donde vamos a continuar después de fallecer). De aquí puede extraerse que, para los mixes, la muerte no es el fin absoluto de la existencia, sino un tránsito a otro lugar.

41. Estos conceptos han sido trabajados por el Lingüista Juan Carlos Reyes (2006a) de Alotepec, mixe, con quien tuve la oportunidad de convivir durante dos semanas de Vida y Lengua Mixe (SEVILEM). La visión espiralada del tiempo representa un aporte en cuanto a los estudios de cosmovisión *ayuujk*. El estudio ha sido expuesto frente a gente de diferentes lugares de la región y es gracias a la investigación del maestro Juan Carlos Reyes sobre este tema y a su paciente explicación, que puedo mostrar un corpus cuidadosamente integrado de las concepciones del espacio y tiempo compartido por los mixes. Esta información se ha debatido con mis compañeros de SEVILEM y demás personas de SER mixe. Asimismo, en Tlahuitoltepec y Totontepec he discutido el modelo expuesto con miembros de la familia Vargas Jiménez, con Sócrates Vásquez, Nazarea Díaz y Elías Ramírez.

Dicha espiral empieza y termina en el cruce de los cuatro caminos o límites (*tsapääñ*) y es en este punto desde donde inicia la vida de todo *ayuujk*. El movimiento que sigue la espiral es el mismo que se registra como mencioné anteriormente en muchos aspectos de la vida mixe. “Ese movimiento refleja el orden de la naturaleza, el movimiento con el que la tierra encuentra su equilibrio, por ejemplo las guías de calabaza crecen en esa dirección o los remolinos siguen ese orden” (Victorino Vásquez).

Este movimiento levógiro que siguen las procesiones, los convites y las calendas, en el sentido contrario al movimiento de las manecillas del reloj, también se repite durante la novena y en otros circuitos ceremoniales (Torres 1994:272). Refiriéndose al movimiento, dice Lipp (1991) que los mixes imaginan el tiempo como un círculo y su marcha anual es, metafóricamente como la salida (de su estación o “casa”) de uno de los cuatro “cargadores del año”.

Barabas (2006:37) menciona que “la cardinalidad, tanto hoy como ayer, es otra de las categorías nodales en la estructuración del espacio y de la ubicación de las personas en él. Todas las plegarias y acciones rituales se dirigen hacia las cuatro esquinas del mundo (puntos cardinales), desde el centro, tanto en el espacio del monte, el pueblo y la casa, para todo pedido de permiso y todo pago por lo solicitado. Cada acto ritual se dirige primero y por último a las cuatro esquinas cardinales, los cuatro Dueños, los cuatro vientos”. Sin que necesariamente coincidan con la cardinalidad de occidente.

Cuentan los abuelos mixes que para el momento de la invasión europea, los *ayuujk* ya tenían la figura espiral para representar la vida. Los españoles trajeron la cruz, pero los *ayuujk* ya tenían en mente la espiral. Además de la espiral, los mixes tenían una especie de cruz que señalaba las cuatro grandes aguas o los cuatro grandes caminos por los que cualquier *ayuujk* transitaba a lo largo de su existencia.

Se habla de un camino blanco (de luz), uno negro (de oscuridad), uno rojo (de nacimiento) y uno amarillo (de fallecimiento) y haciendo referencia a cómo gira el sol, se concibe que el tiempo empieza y termina en el cruce de los cuatro caminos, o sea en el centro del espiral de donde parte su vida, su tiempo. Por tanto, el centro es ese lugar sagrado donde principia y termina la vida, donde se encuentra el río que se debe cruzar para llegar al *ja tu’uk et* y que desde mi punto de vista hace referencia al cerro, a la raíz. Ya que existen tanto el ritual de presentar a los recién nacidos en el cerro como el ritual de notificación de muerte en el mismo.

Barabas (2003a:37) menciona que los mazatecos conciben el centro como el corazón del pueblo, el lugar más sagrado porque es el punto de contacto entre cielo, tierra e inframundo, pero también el más peligroso ya que en él pueden cruzarse los vientos, en ocasiones representados como un remolino. Por su parte, Münch (1996:95) subraya que es en los rumbos del universo, donde se encuentran las fuerzas y poderes de los mixes.

Juan Carlos Reyes (2006b), quien ha estudiado la cosmovisión *ayuujk* a partir de pláticas con los viejos y *xëmaapyētē* (especialistas rituales), menciona que según le han contado “cuando el *anmajää’wën* (alma) abandona el cuerpo, éste fallece y una vez que sucede esto, dicha alma comienza un recorrido inverso a la espiral (de izquierda a derecha), y recorre todo lo que vio y encontró en este mundo de manera inversa”. El alma rebobina de manera rápida como si se tratara de una película.

En ese recorrido a la inversa, todo lo que la persona hizo, bueno o malo, se presenta de nuevo pero invertido, si, trató mal a los animales, éstos lo tratan mal a él. Si no trabajó, debe trabajar arduamente. Además, se tiene la creencia, aunque muy poca gente la practica en la actualidad, que cada persona debe regresar con todo el pelo, uñas y dientes que tuvo en vida. Es por eso que algunas ancianitas guardan celosamente su pelo envuelto en manojitos amarrados y los dientes que se les cayeron para que regresen sin ningún faltante. De hecho suelen colocar estos objetos en costalillas o bolsas detrás de la puerta principal, para que el *anmajää’wën* las encuentre rápidamente y no pierda el tiempo buscándolas; yo misma pude observarlo en la casa de una mujer anciana de Totontepec.

El *anmajää’wën*, que se traduce como “sentimiento caliente” es el equivalente a espíritu o alma, una fuerza o poder caliente que vive dentro de cada persona y que, una vez que el individuo muere, tiene el don de regresar de manera muy rápida hasta llegar al punto donde nació o empezó. Los mixes aseguran que si se pudiera voltear la figura de la espiral, encontraríamos una forma de mariposa (*totk*), animal al que la gente hace referencia junto con los colibries (*xuu’kx*), por el sinnúmero de destellos y colores que reflejan como el sol; la entidad que da vida y calienta.

En el *tu’uk et*, el tiempo transita de donde sale el sol a donde fallece y en *ja tu’uk et* hace el movimiento a la inversa, regresando al punto inicial, en una espiral interminable. El *tu’uk et* está marcado por el camino rojo que es donde se nace y se transita en dirección al camino amarillo, donde se



fallece. Asimismo, dentro de dicho tránsito, los *ayuujk* se mueven también entre el blanco y el negro, caminos de lo bueno y no bueno (*opyyë / ko'opyyë*), completando un circuito que atraviesa cuatro rumbos.

Como afirma Barabas (2006:39), en la mayoría de las culturas de Oaxaca, el oriente se considera el punto cardinal favorable, pues allí sale el sol, se esperan los vientos favorables, la lluvia sin trombas y los buenos pronósticos para la salud y la suerte. El occidente en cambio es el punto nefasto, de los malos vientos, remolinos, enfermedades y muerte. El sur trae al trueno protector y la lluvia; el norte se identifica con enfermedades, desgracias y malos vientos”.

En la parte superior (blanca) del eje que sostiene la espiral, se encuentra la luz, la claridad y abajo (negro) lo oscuro, lo no bueno. La gente que hace el bien camina el camino blanco, la gente que sigue lo no bueno, camina el camino negro y oscuro. En un principio, cuando se creó el mundo mixe, se creó lo bueno (*opyyë*) y lo no bueno (*ko'opyyë*). Estos caminos sólo existen en el *tu'uk et*, pues según se cuenta, los dioses no permitieron que en el *ja tu'uk et* hubiera *ko'opyyë*, por esta razón todo lo que existe en el *ja tu'uk et* es bueno, las personas, las plantas y los animales.

En cuanto a los colores, vemos como aparecen ligados con el ciclo vital, es decir tienen connotaciones que relacionan determinado color con la vida o la muerte; para el caso específico del rojo y amarillo. El rojo, color de la vida, es el color por excelencia en los rituales; el tepache (*wĩnxatsy*) que se lleva al cerro es rojo, tonalidad que le otorga el achiote, un polvo hecho con la planta del mismo nombre. También rojo, es el color que de preferencia debe tener el gallo o gallos a sacrificar pues demuestran valentía. La sangre que las aves derraman al ser sacrificadas representa el primer contacto que tiene el humano con la madre tierra y es lo que queda en el cerro. Y las tortillas embarradas de pasta de chile roja son el alimento que se comparte en el cerro después del sacrificio. Por su parte, el amarillo es el color de lo que fallece; el mismo color de las flores que se llevan al cementerio para ofrendar a los difuntos y que adornan las tumbas del campo santo.

Ahora bien, los colores blanco y negro parecen tener una asociación con virtudes morales que podrían remitir a una reelaboración en el contexto del cristianismo, lo mismo que la cardinalidad cuatripartita reelaborada como una cruz. El blanco, ligado a lo bueno, a la luz, es el color del pulque, bebida que se ofrenda a los muertos para que descansen en paz, o es el color de las

velas que se llevan a la iglesia cuando se hace algún pedimento. El negro, está vinculado al mal y al daño, sin embargo, no cuento con ejemplos que puedan indicar la presencia de este color en prácticas rituales, como si puede verse en el caso de los pedimentos de daño en la cueva del diablo en Mitla (Barabas, et al. 2005) donde se cuenta con la presencia de velas y plumas de gallina negras asociadas al pedimento de “maldades”.

Lo hasta aquí relevante es señalar que *tu'uk et* y *ja tu'uk et* representan un tiempo-espacio cósmico superpuesto por donde transitan los mixes a lo largo de su existencia. Estos dos lugares, atravesados a su vez por cuatro rumbos muestran el carácter cíclico y dinámico de la cultura *ayuujk*. Este sistema simbólico, basado en la dualidad *tu'uk et* y *ja tu'uk et*, representa un orden cósmico y social que pasa por ciclos de generación y destrucción que permiten al hombre “renovarse y conectarse otra vez con la gesta inicial” (Barabas 2002:68). Es así que uno complementa al otro haciendo posible su existencia y logrando la reproducción de un pueblo.

## **XĒPĪTSIMY – XĒJEXY: ALBA – OCASO**

Como hemos visto, para los mixes como para muchas sociedades indígenas, el sol (*xëw*) es un referente temporal, concebido como el principio de vida. Éste, ha regido el quehacer ritual y cotidiano de los pueblos durante siglos y la alusión a él, puede darnos pistas sobre significados que refieren a tradiciones milenarias, en la medida en que la lengua guarda relación con lo que nombra o ha nombrado durante algún tiempo. En este sentido, los conceptos de espacio y de tiempo que manejan los *ayuujk*, aluden a una perspectiva en la que el mundo y todo lo que en él existe, forman parte del ciclo *xëw juukat*y (sol-vida) donde podemos ver al sol como protagonista.

La trayectoria cotidiana del sol encierra dos niveles que definen también el espacio-tiempo mixe. *Xëpĩsimy*, se refiere a donde sale el sol, al alba, por ejemplo, los asientos de las autoridades municipales deben estar dirigidos a ese punto que hace referencia al inicio del camino de vida. *Xëjexy*, donde se oculta el sol, es el lugar del ocaso (donde el sol fallece), dirección que puede traer desgracias o malos augurios. Por ejemplo, cuando se mata a un gallo como parte de los sacrificios en el cerro o casa, se debe dejar caer su cabeza y según la dirección que tome al caer, se establecen los pronósticos fastos o nefastos. Para que sea fasto debe quedar con el cuello mirando al sol, ya que si quedará al revés, sería de mal augurio y en ese caso el *xëmaapyë* debe decir

qué debe hacerse para eliminar lo *ko'opyy* (no bueno). Entonces, el especialista establece si se debe hacer otro sacrificio, esperar un tiempo, arrepentirse de un mal comportamiento u otra cosa. El hecho de que el animal quede mirando en dirección contraria al sol, puede indicar también la violación de un tabú, que alguno de los presentes en el ritual se haya emborrachado o no haya cumplido con las abstinencias.

Como mencioné, en Tlahuitoltepec, la salida del sol, coincide con la ubicación del cerro sagrado Zempoaltépetl, símbolo que los identifica, su raíz, y al mismo tiempo espacio que marca el punto donde la puesta en escena de una cosmología compartida se lleva a cabo. Esto, si es así para la localidad, no invalida que muchas de las comunidades mixes tengan su propio cerro sagrado, vg. la Mitra en Totontepec, *Poëykypaakm* en Cacalotepec. Sin embargo, la existencia del Zempoaltépetl como *axis mundi ayuujk* reafirma que “la investigación etnográfica permite proponer que las identidades étnicas tienen componentes territoriales centrales en su constitución, porque sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medio ambiente moldeado por la cultura” (Barabas 2006:122).

La ubicación de los santos en altares, ermitas e iglesias, también debe estar orientada preferentemente al Zempoaltépetl, donde sale el sol, por respeto a la vida. Los *ayuujk jää'y* de la misma manera que dialogan con las deidades atmosféricas o con su héroe cultural para pedir ayuda, invocan a los santos de la iglesia católica con las mismas finalidades; para pedir el bien (lo que da vida). El lugar físico que ocupan los santos es importante ya que sería una falta de respeto colocarlos en dirección equivocada. En este sentido, los altares cumplen con un ordenamiento espacial y es, al pie de esos mismos altares, donde se siguen colocando velas, tepache, manojos contados, flores y pinole y donde se llevan a cabo sacrificios de aves cuando algún miembro de la familia está cumpliendo algún *jotmay* o compromiso ritual.

Una vez que se hace el sacrificio y los elementos que se colocan al pie son rociados con la sangre de los animales, el tepache y el mezcal, todo se recoge y se lleva al cerro Zempoaltépetl, donde el rito continúa<sup>42</sup>. Las

---

42. Sin ahondar aquí en el tema de las ofrendas y sacrificios en el contexto doméstico y en el cerro, destacó que en Tlahuitoltepec (de donde surgen mis descripciones) la sangre derramada juega un papel importante mientras que en Totontepec (otro pueblo mixe), el ave que se lleva al cerro como ofrenda, no es sacrificada, se deja ahí en el monte. De la misma manera, el tepache de Tlahuitoltepec se hace de pulque de maguey y en Totontepec con aguardiente de caña de azúcar.

imágenes de los santos y demás objetos que de por sí constituyen el altar permanecen intactos.

De la misma manera, la dirección solar es importante para la construcción de una casa. Cuando los ancianos mixes iban a construir una casa, la hacían con dirección al nacimiento del sol, ahora en cambio esto no se toma en cuenta y construyen las casas sin un estricto patrón espaciotemporal. Lo que sí es importante es que antes de comenzar la construcción se deben poner “los zapatos” de la casa (simbolizados con cuatro palos). La costumbre indica que se debe matar un gallo y colocarlo en medio del terreno, si se cumple esto, la casa no corre peligro de que el rayo caiga. Debe ser un gallo rojo “porque es el que tiene fuerza y poder para proteger la casa. Así no habrá maldades mientras se realiza la construcción, así no se meterá gente a tener relaciones sexuales” El hecho de que alguien tenga relaciones sexuales dentro de la construcción de una casa es de mal augurio para la gente que habitará el espacio (Epifania Jiménez).

Otro aspecto relacionado a la posición del sol tiene que ver con el tipo de nahual que tiene una persona al nacer. En Totontepec mixe, el nahual (que puede ser un animal u otra potencia atmosférica) posee la característica de frío o caliente dependiendo de la posición ocupada por el sol en el momento del alumbramiento. Se cree que si el sol estaba saliendo o naciendo, el nahual será caliente, si por el contrario el sol estaba más cerca de su ocultamiento, la persona tendrá un nahual frío.

Como podemos ver, el sol es un referente de suma importancia<sup>43</sup>. Entre los *ayuujk*, el lugar donde nace el sol, así como donde muere, marca un orden intrínseco que regula tanto al cosmos como la vida de la sociedad en general. En este sentido, el sol es una potencia que guía a la naturaleza y a la cultura; el alba y el ocaso. Nacer y fallecer día a día son necesarios para que el ciclo se regenere. Es una entidad que tiene connotación dual en el sentido que pasa por estadios opuestos (nacimiento y muerte) a los que se han otorgado atributos positivos y negativos que se han articulado con el cristianismo (ubicación de los santos en un altar, de la Iglesia y el cementerio de un pueblo). Asociados a esta connotación, el bien y el mal, los augurios y rituales están signados por la posición que determinado objeto-sujeto establece respecto al sol.

---

43. Surrallés (2004:155), afirma que entre los Candoshi, la trayectoria del sol es lo que los ubica en el mundo, ofreciéndoles el fundamento de su geometría y por tanto de su percepción del espacio.

## TÄÄY – JĪKIINY: FIN – PRINCIPIO

Los mixes hacen uso de otros dos conceptos relacionados al tiempo, el *tääy* y *jĭkiiny*, que son fin y principio (en estricto orden de acuerdo a la narraciones) de todas las cosas que en el mundo existen, estableciendo así un vínculo inseparable entre vida y muerte (Reyes 2006b). La importancia del concepto *tu'uk et* y *ja tu'uk et* es su relación directa con los conceptos de *tääy* y *jĭkiiny*, y éstos no se basan en una idea del tiempo lineal y cronológicamente ordenado sino que se refieren a un origen primordial, trascendental y repetitivo que sigue rigiendo la vida actual. Este ordenamiento parte de una concepción cosmológica cíclica del tiempo que es inverso al tiempo lineal de Occidente. La concepción cosmológica cíclica está representada en los mitos de origen del universo, ciclos que se destruyen para dar lugar a la regeneración del mundo y las entidades que lo pueblan, lo que Barabas (2006:28) explica como ciclos sucesivos de destrucción y regeneración del universo y la humanidad, concepción muy difundida en la tradición cultural mesoamericana.

Con esto quiero decir que la concepción cíclica de fin y principio es estructuralmente dinámica. “Los mitos cosmogónicos son los que se refieren al origen del mundo o de sus partes a partir de la transformación del caos en cosmos. En ellos se inscriben ciclos amplios de creación, recreación y construcción” (Barabas 2002:66).

Para los *akäts* (los no mixes), el tiempo es una distribución lineal y horizontal, el pasado quedó atrás y el futuro está adelante. Los *ayuujk* no hacen referencia hacia atrás para expresar el pasado y adelante para el futuro. Simplemente para referirse a algo que ya pasó dicen que “ya quedó abajo”, y cuando se refieren a algo que va a pasar, dicen “vamos a tiempo o hay algo que viene bajando”.

Los *akäts* nos regimos con un movimiento de izquierda a derecha tratando de explicar pasado, presente y futuro, mientras que los *ayuujk* conciben el tiempo en la forma de la espiral interminable que mencioné anteriormente.

El modelo fin-principio *ayuujk* es por tanto, opuesto al modelo occidental impuesto en la Conquista. Para los mixes fin-principio manifiesta que un individuo es el fin y el principio, el último y el primero, el omega y el alfa por lo tanto “nada se pierde y todo se transforma” (Reyes 2006b). Por eso cuando alguien muere, su cuerpo vuelve a la tierra y pasa a formar parte de ella (como planta, árbol) para después iniciar otro ciclo y volver a nacer (no precisamente

como persona). Es el alma o “sentimiento caliente” (*anmajää’wën*) la que va a otro lugar, va al *ja tu’uk et* donde viven todas las almas de los muertos junto con las *anmajää’wën* de sus tonas, porque como bien menciona Barabas (2006:123) las almas de los muertos son también territoriales y no abandonan sus lugares sino que pasan a vivir abajo en el mundo de los muertos similar al de los vivos. Entre los mixes, los tonas o dobles también tienen alma y ésta acompaña al alma de la persona al *ja tu’uk et*. Lo que tenemos entonces es que la persona física y su tona física pasan a formar parte de la tierra y son las almas de ambos las que van a ese otro lugar.

Una propuesta con base en las narraciones escuchadas sobre la concepción del tiempo como una espiral y de la interpretación de lo acontecido como algo que viene bajando, me refiere a la figura de un remolino, representando movimientos en espiral que a la vez van bajando hacia un centro.

La concepción de espacio-tiempo dentro de la cosmovisión mixe podría representarse mediante esta figura a la que los propios mixes hacen referencia para explicar el orden y dirección natural de las cosas que en el mundo existen. Así constatamos una vez más que la noción del cosmos incluye manifestaciones que relacionan a los seres humanos con animales, entes de la naturaleza y fenómenos geográficos que forman parte de un mismo entorno físico y social, que no por relacionarse, está exento de fronteras y limitantes.

Es por ello que reitero la necesidad de tomar en cuenta las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, habitado por una pluralidad de entidades que rigen las diferentes relaciones que se registran en un entorno.

## RECAPITULANDO

A lo largo de la historia de la antropología mucho se ha dicho de la dicotomía naturaleza-cultura. Recientemente se ha hablado de las continuidades entre humanos y no humanos presentes en las sociedades asiáticas, de las islas del pacífico y amazónicas (Descola 2012) lo que causó revuelo entre los estudiosos de los pueblos indígenas de México. Se ha recurrido a su vez, a fundamentos filosóficos tratando de encontrar explicaciones a este debate sin salida que sigue generando polémicas al interior de la disciplina antropológica.

Sin negar la presencia de dichas continuidades en la sociedad mesoamericana, pienso que el “*continuum* naturaleza-cultura” del que se habla,

no se sostiene con la evidencia de algunas continuidades, como tampoco las discontinuidades son suficientes para afirmaciones tajantes de cosmologías cimentadas en paridades.

Mi punto es que, una cosa es hablar de la continuidad entre humanos y no humanos observada en el chamanismo como institución, o en la ritualidad como *praxis* que responde a relaciones sociales culturalmente establecidas para mantener el orden cósmico y social y otra, es la continuidad naturaleza-cultura vista como un *continuum* entre el ser humano y su entorno.

En esto último me parece crucial dar prioridad al punto de vista de los propios actores acercándonos a sus formas de ordenar el mundo en términos de tiempo y espacio. Coincido con Bartolomé (2008:167) en que los sistemas de categorías nativas como el mixteco o el mixe destacan la distinción naturaleza-cultura, diferenciando los ámbitos de lo doméstico o el pueblo, y lo ambiguo, el monte o lo salvaje o un lugar donde se vive y otro diferente al que se irá con la muerte.

Que el manejo de esta distinción no concuerde con la de Occidente es lo que como antropólogos nos corresponde descifrar y de ahí proponer modelos teóricos que nos conduzcan a una mejor comprensión de las distintas realidades étnicas que coexisten en México. Es la etnografía y no las teorías filosóficas generadas de discusiones construidas con datos aislados, la que nos dará respuestas sobre los distintos matices culturales, abriéndonos el camino para interpretar desde la observación e interacción detallada, los contextos que estudiamos en aras de generar nuestras propias teorías.

Desde mi punto de vista, el debate continua y las aportaciones que se han hecho sirven para seguir reflexionando. Ni continuidades ni discontinuidades. Mi postura, se apegas más a las aportaciones de Bird David y Strathern y por supuesto apuesta ante todo por un trabajo etnográfico minucioso que permita interpretar realidades desde y con los actores de los distintos pueblos indígenas. La naturaleza y la cultura no son ámbitos ajenos, por el contrario se relacionan en múltiples direcciones y este es un tema que lejos de agotarse abre brecha a múltiples contribuciones.

Sirvan los datos hasta aquí expuestos como ejemplos de formas de ordenar el mundo, de ordenar la naturaleza, de ordenar la cultura. Como dice López Austin (2012:2) toda cultura mantiene la relativa coherencia de sus componentes y la mesoamericana se caracteriza precisamente, por un

alto grado de coherencia, debido a la cual, la unidad difumina límites entre lo humano y lo no humano. Las casas *ayuujk* tienen bocas y los cerros *ayuujk* tienen puertas, las proyecciones transitan de un ámbito a otro. El antropomorfismo es un recurso que permite la construcción de categorías que explican el mundo sin ser por ello reductos de conductas primitivas.

Adentrarse en un lengua es vincularse con una cosmogonía y a través de ambas se entreteje una cultura. Desde mi trinchera, la *ayuujk*, me permite cuestionar realidades, pero sobretodo me enseña los diferentes tonos de gris que uno puede encontrar tratando de comprender una mínima parte de su existencia. Utilizar la cartografía como medio para narrar esa mínima parte para la comprensión de un entorno, fue también un ejercicio del pensamiento que pretende ser ante todo didáctico y capaz de comunicar o traducir un pensamiento que involucra el ordenamiento que los *Xaamkējxpēt jää'y* hacen de su naturaleza, de su cultura y con ello de su mundo.

Si bien, ya tenemos un panorama de esta concepción, lo que a continuación se presenta en el siguiente capítulo es un bosquejo de la multiplicidad de seres que hacen suyo dicho entorno, privilegiando espacios y tiempos para establecer las distintas relaciones que forman parte de su cotidianidad y de los constantes encuentros que hacen con su raíz para procurar fuerza.



# LOS QUE HABITAN EL MUNDO

El mundo-tierra mixe del que hablo en el capítulo anterior solo cobra sentido a partir de los seres que lo habitan y las relaciones sociales que entre ellos se establecen como parte de su cotidianidad. Parece lógico pensar entonces, que en este capítulo hablaré de las personas que pueblan el territorio mixe sin embargo, aunque efectivamente abordaré la noción de persona entre los mixes, haré mención de otros existentes que comparten el mismo territorio y se manifiestan de formas variadas dentro del mismo.

Como bien menciona López Austin (2009) haciendo referencia al hombre mesoamericano, éste, “se ha concebido en su existencia mundana rodeado por seres con personalidades muy próximas a la suya: dioses, seres humanos ya fallecidos y la vasta diversidad de criaturas. Todos ellos provistos de una interioridad divina que les proporciona percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción. El mundo del hombre –el ecúmeno– es imaginado como un conglomerado sumamente heterogéneo. Sus pobladores viven en trato continuo, intenso, siempre necesario”.

Para los mixes, quienes presumiblemente son los herederos de los primeros mesoamericanos; “la gente” o *ayuujk jää’y*, como ellos se llaman así mismos no existieron desde siempre. En el principio de los tiempos hubo otros seres que poblaron el territorio y que constituyen una primera humanidad o bien una “humanidad fallida” denominada *koots jää’y* o seres de la oscuridad. Asimismo, se habla de otros seres llamados *pa jää’y* (falsa gente o gente del monte) y de una multiplicidad de entidades que residen dentro de los márgenes de un territorio compartido por un pueblo. A continuación, hablaré de esos seres prístinos que forman parte de la tradición oral para después hablar de los *jää’y* o “gente verdadera” y los demás seres que he denominado

“extrahumanos” a modo de tener, en la medida de lo posible, un panorama de los moradores de este mundo-tierra mixe.

## **KUPE’ETS KUKOOTS: SIN LUZ, SIN CALOR, LO OSCURO**

Cuentan los abuelos que antes de que los mixes existieran tal y como ahora, vivieron otros seres que eran pequeños y parecidos a los animales que se llamaron *koots jää’y* o seres de la oscuridad o de la noche. Ellos no conocieron el sol, existieron en un primer mundo, vivían en lugares húmedos, no cultivaban maíz y cuando el sol subió quedaron petrificados y dejaron de existir. Hasta aquí llega lo que me refirieron sobre estos seres de la noche conocidos en la región como los *koots jää’y*. Y como podemos ver, regresando al capítulo anterior, la llegada del sol, marca el inicio de un nuevo ciclo u orden social.

Sin embargo, este relato no es otro sino que el de los “gentiles” o seres pequeños de otro tiempo. Mito ampliamente difundido en Mesoamérica para referirse a unos “otros” anteriores pero muy semejantes, que se cree habitaron las zonas arqueológicas o lugares donde hay piedras encimadas en el cerro, que eran muy pequeños y que se convirtieron en piedras una vez que salió el sol. López Austin (2009) explica al respecto que:

En el momento culminante de los procesos formativos, el primer amanecer dio fin al caos, solidificó las formas y selló los destinos. El primer siglo fue el tiempo de la aventura, el tiempo del mito. El primer amanecer marcó su fin y arrancó con el siglo segundo, con el principio del mundo. El sol solidificaría los lodos, daría fin a las mutaciones, endurecería los cuerpos. Antes de nosotros hubo otro mundo: el de los antiguos, el primero creado.

En una investigación anterior realizada entre los mixtecos de Mitlatongo en Oaxaca (Barabas, *et.al* 2010: 187) descubrimos que los “gentiles” formaban parte del imaginario local y se recurría a su historia para explicar los ciclos de destrucción y creación del mundo mixteco. Para los habitantes de Mitlatongo, fueron gente pequeña que vivía en casitas de piedra en el monte y que encontraban agua con rapidez, sin embargo, debido a que se reproducían mucho y comían e intercambiaban a sus hijos se les castigó con un diluvio donde algunos perecieron y otros se convirtieron en animales que actualmente pueblan el monte como tlacuaches, changos, tejones o comadrejas, pero que tienen manos y pies de niños. Continúan relatando que los únicos que se salvaron fueron Adán y Eva, pues se encerraron en unas cajas y lograron sobrevivir para dar origen a los cristianos y a la gente actual.

Laura Romero (2011:41) habla de los *xantilmeh* o gentiles presentes en las narrativas de la sierra Negra de Puebla como seres no humanos que precedieron a los kristianos. Los *xantilmeh* se comían entre ellos, se comían entre hermanos, se comían a los niños, comían sin sal, cosas cimarronas, hierbas del monte. Debido a sus actos, dios los castigo y los hizo piedras que quedaron en el cerro, lo cual coincide con la salida del sol. Para esta autora, más que tratarse del fin de una época para los nahuas de Tlacotepec, se trata del establecimiento de un nuevo orden que implica modos distintos de ser y de relacionarse entre comunidades de seres.

López Austin (2009) por su parte, asegura que el carácter y las costumbres de los pequeños seres nos indican su primitivismo, puesto que no hablaban, no sabían usar el fuego, no comían maíz ni tortillas, no usaban vestidos y no vivían en casas. Tampoco sabían organizar fiestas ni tenían santos ni iglesias. En este sentido, las narrativas los refieren como fieros, agresivos y caníbales en tanto que devoraban a sus propios hijos.

Los mixes no utilizan la palabra gentiles, pero desde mi punto de vista, los *koots jää'y* representan una versión local de estos primeros seres compartida en la tradición mesoamericana.

## PA JÄÄ'Y: FALSA GENTE

Ahora bien, existieron también entre los mixes otros seres anteriores a las personas actuales, conocidos como los *pa jää'y* o falsa gente, gente no gente o lo que muchas personas de la región traducen como gente del monte o changos, pero unos changos no animales sino más bien muy cercanos a los humanos, una especie de eslabón perdido.

Se dice que estos *pa jää'y* vivieron antes que los *jää'y* o gente, que eran hombres silvestres, del monte y que vivían en cuevas de piedra. Los ubican como humanos no desarrollados o no domesticados que decidieron esconderse y vivir en las sombras una vez que el sol subió e iluminó el mundo, en este punto intersectan características de los *koots jää'y*.

Sin embargo, a diferencia de los *koots jää'y* que se dice ya no existen, los *pa jää'y* viven, pero no habitan el pueblo sino que se encuentran en el *yukjootp* (monte) y los *ayuujk jää'y* deben tener cuidado de no ser engañados por ellos, principalmente las muchachas, ya que se conoce la historia de una

que fue raptada por uno de ellos y tuvo con él un hijo. A continuación muestro el relato, donde, aunque el relator lo traduce como chango en castellano, se refiere a un *pa jää'y* en lengua mixe.

Vivía un matrimonio en su casa y tenían una hija a la que mandaban siempre a traer agua, en un cántaro como era la costumbre.

Como había changos en el camino siempre tenía miedo. Un día se encontró uno que hablaba y le dijo:

– Vente conmigo y vamos a una casa.

Lo siguió por curiosidad y al llegar vio que no era una casa, era una piedra. Allí vivía, en las piedras, y allí se la llevó. Ella se quedó ahí, no pudo escapar. Cuando ella salía recordaba su casa y se quería ir con sus padres pero el chango siempre la alcanzaba, y ya nunca la dejaba salir.

–Pues ni modos, me quedo aquí – decía la muchacha.

Se quedó allí, paso el tiempo y la muchacha y el chango tuvieron un hijo. Ese hijo era como persona, igual a nosotros, pero se le quedó su cola, cola de chango.

El niño creció y un día le preguntó a su madre:

–Mamá ¿por qué tengo cola?

– Hijito, tu padre es chango, el chango grande.

–Y tú, mamá ¿de por sí vives acá en el hueco, en las piedras con él?

–Si hijo, pero yo soy de un pueblo, allí han de estar tus abuelitos, no sé, a lo mejor ya se murieron, o yo qué sé como ya nunca regresé, tu padre no me dejó.

–No mamá, ahora sí cuando podamos vamos al pueblo.

–No, tu padre nos va a alcanzar y nos va a pegar ¿qué tal si nos mata?

–No mamá, yo ya estoy grande, yo ya puedo enfrentarme con él.

–Bueno si quieres pues lo haremos.

Salieron con un bulto de ceniza para que así fueran tapando el camino y el chango no pudiera ver los pies y llegaran hasta el pueblo con los abuelitos.

Pero el chango se dio cuenta desde antes, los alcanzó y el muchacho se enfrentó con su padre. Como tenían la misma fuerza, en una de esas, el hijo mató al padre.

La mamá y el hijo quedaron libres y se vinieron para Tlahuitoltepec. Eso es todo lo que supimos (Rubén Martínez).

Aunque López Austin (2009) habla los *xantiles* como una presencia primigenia de los nahuas que refiere el tiempo del inicio, lo salvaje, lo incivilizado, lo primitivo, lo ajeno, lo inhumano, lo rústico y lo canibalesco que desapareció; entre los mixes se comparte la idea de que los *pa jää'y* aún existen en el monte y cumplen en gran medida las características anteriores.

Otra narrativa que escuché dice que los *pa jää'y* son como humanos pero solo tienen un pie, que viven en cuevas y quieren atraer gente engañándola. Caminan dando brincos, les gusta el fuego y salen de sus casas a buscar fogatas que la gente deja en el monte. Se colocan muy cerca hasta que el calor

les penetra. Luego buscan a alguna persona y se pegan mucho a ella para que el calor logre pegarla a su cuerpo y de esta manera atrapan a la gente.

Rodrigo Romero (2013) en *Historias mixes de Ayutla* recoge dos cuentos diferentes de los *pa jää'y*, uno muy similar a la versión líneas arriba contada donde se habla de Juan Cenizo, el hijo de un *pa jää'y* y una mujer del pueblo y el otro a modo de conversación narra cómo estos *pa jää'y* o gente de monte, toman, fuman y se roban mujeres.

Pues eran personas, nada más que tenían pelo. Tenían pelo, así como los toros o como los venados, sí, tenían pelo. Están así de altos, pero hablan, son gente, son mixes. Toman y fuman también, si toman, fuman y roban; si dejas tu bulto mal cuidado, si te lo quitas, se lo roban. También se llevan a la gente, a las mujeres; no podían ver mujer porque se la llevaban (Domingo 2013: 31).  
...andan desnudos, sólo que tienen pelo. También fuman y toman, ellos fuman y toman. Sí son gente nada más que no están bautizados. Últimamente dicen que quieren bautizarse, sí. Hablan, son gente, nada más que con pelo (Domingo 2013: 33).

Aunque su existencia es reconocida, esto no invalida que desde una visión evolucionista, se les adjudique un estadio inferior, que los limita tanto en el campo de las relaciones sociales como en el espacio de habitación. De acuerdo a la etimología de la palabra, compuesta por dos partículas *pa* (que no es, falso) y *jää'y* (persona, gente), los *pa jää'y* son la gente no gente, la gente falsa. Sin embargo, por su parecido con los seres humanos representa a seres con una semejanza tal, que son capaces de crear confusión fácilmente. Para comprender ahora qué es lo que hace a los *ayuujk*, personas, a continuación muestro lo que implica ser un *jää'y* y cómo es que para llegar a ello se sigue un riguroso proceso dado por ciclos.

## JÄÄ'Y: HACERSE PERSONA

Entre los *ayuujk* la persona es concebida como una entidad formada por un cuerpo (*ne'kx*), un alma o corazón (*anmajää'wën*), un doble, nahual, tona o compañero conocido indistintamente como *tso'ok* y una fuerza o esencia vital llamada *majääw*. Todos estos componentes son indispensables para que alguien sea considerado *jää'y*, pero no solo eso, sino también para que esté en movimiento, erguido, con vida; en pocas palabras en óptimas condiciones. Sin embargo, no todos los elementos están dados a partir de la formación del feto.

Según cuentan los mixes, desde el momento de la concepción se forma el alma o corazón del nuevo ser (*anmajää'wën*) concebido como un centro vital o sentimiento caliente, seguido por la formación del cuerpo que comienza con el *joojt-nii'jpy*<sup>44</sup> (interior-sangre), lo que se traduce como los órganos internos o las entrañas por donde comienza a circular el líquido vital. A continuación, se da la formación del *ne'kx-kupäjk* (cuerpo-cabeza) del feto, lo que implica un sistema formado por la cabeza (*kupäjk*), los huesos (*päjk*), la carne (*xix*) y la piel (*auk*). Por último, se forman el pelo (*wääy*) y las uñas (*xëëky*)<sup>45</sup> los cuales no son considerados carne, pero sí parte del circuito de la sangre y por tanto cuerpo.

Se puede decir entonces que cuando el feto está dentro del vientre materno posee un cuerpo y un alma propios<sup>46</sup>, aunque esto no sea visible a los ojos de los demás. Existen diferentes términos que designan a una mujer embarazada de acuerdo a la etapa del embarazo en que se encuentra. *Uu'nk tsëjmië'ëjkîn*, proviene de *uu'nk* (hijo) y *tsëj* (cargar) se utiliza para los primeros meses, cuando empieza a manifestar los síntomas, cuando empieza a cargar; aún no es notorio pero se sabe que hay un embarazo. *Uu'nk nikkëjxpäjtîn* que significa llevar dentro de ti a un hijo, es el término que se utiliza del cuarto al séptimo mes aproximadamente y *ujts pety* que viene de *ujts* (planta) y *pety* (lleno) se emplea para el último mes, para decir que una mujer está a punto de dar a luz, es decir muy llena.

El *anmajää'wën* constituye un órgano (entendido como el corazón), pero es a la vez un alma o espíritu al que pertenecen el conocimiento y los pensamientos; “en forma exclusiva, las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción” (López

44. *Joojt* significa órganos, cavidad, interior. Una casa tiene *joojt*, al igual que un vaso o la boca. También se utiliza para hablar de la menstruación, se dice que el *joojt* está bajando. *Nii'jpy* significa sangre. Juntos forman un sistema de órganos con sangre, es decir, por donde circula el líquido vital. En la variante de Alotepec se dice *joot-ne'pyny*.

45. Algunas personas de la región conservan la costumbre de guardar durante toda su vida, el pelo y las uñas que se van cortando o cayendo, detrás de la puerta, pues se cree que por ahí pudiera huir el alma o que una vez llegada la muerte, lo primero que ira a buscar el *anmajää'wën* de una persona son sus restos de cuerpo. Para los tzotziles, guardar ambas cosas son “precauciones que se toman a favor del alma, ya que, de otra manera se fatigaría después de la muerte, buscando esas partes del cuerpo, hasta quedar exhausta: es todo lo que debe de irse al más allá (Guiteras 1996:103).

46. Esta concepción no es general para todos los indígenas mesoamericanos, entre los tzotziles de los Altos de Chiapas, Pedro Pitarch (2010) anota que antes de nacer, la criatura forma parte todavía del cuerpo-carne de su madre, pues mientras el feto permanezca en el vientre vive gracias a la sangre materna: respira y se alimenta de ella. En otras palabras el feto es concebido casi como si se tratara de otro órgano en el cuerpo de la madre. Por otro lado, Platt (2001) dice que para los quechuas de Bolivia, el feto es pensado como un pequeño demonio devorador procedente de los tiempos pre-solares que se alimenta de la sangre de la madre.

Austin 1996:207). Siguiendo esta línea se podría decir que el *anmajää'wën* como órgano, es un centro anímico definido como "la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas" (López Austin 1996: 197). Pero también es una entidad anímica identificada como un aire o pulso, que es indivisible, goza de intencionalidad e independencia del cuerpo, ya que puede llegar a salir de este exponiéndose a graves peligros. Es en este sentido que el *anmajää'wën* da al individuo aliento, vigor, calor, inteligencia; es la esencia que anima a la persona. Es lo que controla el cuerpo y si se apaga, la persona deja de ser. Por tal motivo cuando una mujer sufre un aborto, el feto no puede tirarse, se debe llevar al panteón y enterrarse en una ollita, pues ya se contaba con la existencia de un *anmajää'wën*. Si se tirara por ahí, esa alma quedaría penando y podría enfermar a una persona. Con esto se puede llegar a la afirmación de que los mixes antes de ser cuerpos, son almas y que procesualmente van formando un cuerpo con las duplas mencionadas líneas arriba.

Sin embargo, tener *ne'xk* y *anmajää'wën*, en términos generales, cuerpo y alma, no son suficientes para garantizar la vitalidad de un individuo. Si bien existe un cuerpo como envoltura y un alma que lo anima, hay otro componente que lo dota de características particulares y que es necesario para completarlo. Como menciona Romero (2007), todo ser humano está conformado por una o más entidades anímicas fuera o dentro de la envoltura material que es el cuerpo. Entre los mixes, esta otra entidad anímica es el *tso'ok*, doble, tona o coesencia que puede ser un animal o un fenómeno atmosférico; independiente del cuerpo y que aparece una vez que se da el nacimiento o *pu'jk'in ka'ajx'in* concepto que proviene de los vocablos *pu'* (romper o multiplicar raíz) y *kaxë'ëk* (lo que aparece a la mirada de otras personas). En este sentido nacer implica multiplicarse y hacerse visible.

El *tso'ok* puede determinarse de tres maneras. Mediante la consulta a un *xëmaapyë* (especialista ritual), a través de sueños una vez que el niño es más grande o el día del nacimiento se buscan, inmediatamente después del parto, huellas o señas en la tierra alrededor de la casa donde nació la criatura. Me han comentado, que esta última práctica se ha dejado de hacer debido al incremento de nacimientos en clínicas de salud o fuera del pueblo. De hecho, la mayoría de la gente sabe que tiene un *tso'ok*, pero no necesariamente conoce cual es; a menos que sea muy enfermizo y se consulte al *xëmaapyë* para ver qué está sucediendo y cómo a través de su *tso'ok* podría ser curado.

Una vez dado el nacimiento o *pu'j'in ka'ajx'in*, la partera (*uu'nk jääxp'i*) mete la placenta o casa del bebé (*määjts*) a una ollita de barro nueva y la entie-ran en el lugar seleccionado del solar o terreno familiar. Hasta ese momento el recién nacido como podemos ver, contiene tres de los componentes *ne'xk*, *anmajää'wën* y *tso'ok* necesarios. Del mismo modo, como recién nacido, se trata de un ser pequeño, débil y aguado, en pocas palabras todavía no está bien formado. Razón por la cual, a partir de entonces, comienza un periodo que antiguamente era conocido como *tsejxk ts'inaky* que proviene de los vocablos temazcal y habitar respectivamente, por tanto era el tiempo de "habitar el temazcal". Esto consistía en que, durante la veintena que seguía al parto, la madre y el bebé se metían diariamente al temazcal o baño de vapor a fin de que el recién nacido terminara de formarse, se le acomodaran los órganos, madurara su piel; en pocas palabras para que se terminara de cocer. En el temazcal se le soplaban el ombligo a fin de fijarlo para que su alma no pudiera salir por ahí. Otra variante es que durante esos días se limpia al bebé con un huevo sin quebrar y luego ese huevo se cuelga de un árbol por años.

Se sabe que durante esa veintena, madre e hijo se encuentran vulnerables y en peligro de que alguno de los existentes extrahumanos (ávidos de cuerpos) que habitan el territorio (aire, muertos, animales, nahuales o los *kumantuktë*) puedan apoderarse de su cuerpo, su alma o su *tso'ok* y con ello enfermarles o provocarles la muerte. De ahí la creencia en "La *Pitënpäjk*", una anciana come niños o mujer que come huesitos de bebé metafóricamente nombrados semillas de calabaza:

Una señora tuvo un hijo y a los veinte días de nacido, su madrina llegó a visitarlos y le propuso a la madre entrar con el niño al temazcal. La mamá aceptó, pero después de un rato, notó que no salían del baño y que se oía como que alguien masticaba algo. Entonces con un grito le preguntó a la madrina, ¿qué haces? y ella contestó: estoy comiendo *pitënpäjk* (semillas de calabaza).

Otra versión dice que la madrina contestó:

-Si aquí estamos, es que el bebé comenzó a flotar y se pegó con las piedras.

Pero más bien la madrina lo había estrellado con la roca caliente para comérselo.

La mamá se quedó tranquila, pero comenzó a oír cosas raras.

-¿Qué hacen? Gritó de nuevo.

-Nada, estamos nadando.

Pero en realidad se oía como si estuvieran masticando algo.



Como el temazcal tiene dos entradas, después de un rato, la madrina se salió por el otro lado y cuando la mamá entró desesperada, solamente vio los huesitos de su bebé (*pitēnpājk*).

Se dice que esa mujer era canibal, que era de Mixistlán, y que ahí acostumbraban comer bebés, entonces cuando las mujeres entraban al temazcal y les preguntaban: ¿Qué haces?

Decían:

—*pitēnpājk* (comiendo huesitos).

También se dice que no se trata de una señora real, sino de un viento malo convertido en mujer, que busca aprovecharse de la debilidad del bebé y con ello tomar su alma ( Epifania Jiménez).

Este cuento, hace referencia a la vulnerabilidad de madre e hijo, la cual se debe a que hay un componente que en ambos casos (madre e hijo) es escaso y que debe procurarse lo antes posible. Éste se concibe como una fuerza vital que está presente en todo cuanto existe, la poseen el viento, los cerros, los dioses, los animales, el maíz, los nahuales y todos los seres que habitan el territorio: el *majääw*. Una vez que el feto se encuentra en el vientre materno, es su madre quien le comparte de su propia fuerza o *majääw*, la cual le sirve para desarrollarse, nacer y tener una especie de reserva vital durante los primeros días de nacido, pero que no le será suficiente para el transcurso de su vida.

Desde la dicotomía “frío-caliente” trabajada ampliamente por Lévi Strauss (1989), el parto, dentro de la cultura *ayuujk* es una actividad “fría” por tanto la madre y el bebé deben recuperar calor para mantener el equilibrio del cuerpo. Inmediatamente después del parto, la madre es alimentada con *niiy iitsy* (amarillo<sup>47</sup> de chile) o *xejts’ääy iitsy* (amarillo de aguacatillo) ambos a base de *niiy* (chile) y *xejts’ääy* (hoja de aguacatillo), alimentos “calientes” que transfieren esta propiedad al que lo consume. Este guisado es de color rojo, de hecho, si no sale rojo es mal visto. Esto tiene que ver con la cualidad de “vida o vivo” destinada al color rojo entre los *ayuujk* como recordaremos se hizo mención en el capítulo de ritualidad.

Como parte de la veintena de cuidados, a los tres días de nacido el bebé, se acostumbra hacer una pequeña comida en casa que consiste en

47. Con el nombre de amarillo o amarillito se le conoce a un guisado que se hace con chile puya y chile guajillo molidos y que se espesa con masa de maíz. Se condimenta con hoja de aguacatillo, cilantro y hierba santa. Si es amarillo de papa se condimenta con hierbabuena.

preparar *xěj k mii'kyxy* (amarillo de frijol) o *xěj k mǎ'ätsy* (machucado<sup>48</sup> de frijol) acompañado de charales, pescado seco o tasajo y *keetsy* (pulque). Esta fiesta se conoce como *Matuuk* cuyo significado literal es “hace tres días”, en donde solamente participan el padre del recién nacido y los abuelos, con el propósito de dar a conocer del nacimiento a la tierra, al rey *Kontoy*<sup>49</sup> y al Zempoaltépetl<sup>50</sup>, lo que representa una especie de registro del nuevo ser con lo sagrado. La referencia al número tres es constante en la tradición mixe y simboliza “vida”; celebrar que hace tres días nació un nuevo ser, implica un ciclo ganado, un “estar” dentro de este mundo. Para algunas comunidades mixes, es al tercer día cuando también se entierra el ombligo con la finalidad de asociación con la madre tierra.

En Tlahuitoltepec, no es hasta los veinte días de nacido, que el niño ya está listo para salir al mundo, ha completado un ciclo solar de 20 días, 20 soles. Entonces se celebra la fiesta llamada *Ee'px nēēj* (veinte agua) o *Ee'px xēēw*<sup>51</sup> (veinte soles) que constituye el primer ritual de todo *ayuujk* de Tlahuitoltepec y que marca la salida del temazcal (*tsejxk pītsemk*), por tanto del periodo delicado. En otras comunidades mixes varía si es a los 40 días, pero independientemente de la fecha en que se realice, es un ritual muy importante y vigente.

La madre del recién nacido después de veinte días, ha recobrado su *majääw* a través de los cuidados alimenticios, terapéuticos y de abstinencia necesarios. Una vez completado eso y que el niño ha concluido un ciclo (corto) de vida y de cuidados, el nuevo ser está listo para recibir su propio *majääw*. Mi hipótesis al respecto es que, a partir del *Ee'px xēēw* el recién nacido se hace persona. Para ello, fue necesario haber cumplido un ciclo solar de veinte días y recibir el primer *majääw* o fuerza por su cuenta, que lo hará lo suficientemente capaz (en la medida en que lo incrementa) de permanecer en este mundo o *tu'uk et*. La primera adquisición de esta fuerza vital o *majääw* está

48. Es una mezcla de masa de maíz cocida como memela, deshecha y vuelta a juntar, bañada con salsa de chile y pepita que se acostumbra comer al cierre de cada fiesta y también el 1 de agosto de cada año para honrar al “señor hambre”.

49. Héroe cultural y mesiánico de los *ayuujk*, creador del territorio, dador de bienes y de todo cuanto existe.

50. Cerro sagrado, axis mundi para los *ayuujk*. Morada de *Kontoy* y lugar de sacrificios animales y ofrendas rituales. Su nombre significa lugar de veinte picos.

51. *Ee'px* veinte y *xēēw* sol son conceptos que guardan estrecha relación con el sistema calendárico mesoamericano (vigesimal). La idea de veinte soles o veinte días simboliza un ciclo, en este caso necesario para convertirse en algo. La palabra *xēēw* significa al mismo tiempo día, sol, nombre y fiesta. No es casual que el cerro sagrado sea el lugar de veinte picos, ni que el primer ritual se lleve a cabo a los veinte días. Asimismo, los mixes (sobre todo la gente mayor) cuentan de veinte en veinte. En español el *Ee'px xēēw* se conoce como veintena.

dada a partir del consumo de un tamal especial que se le proporciona al recién nacido en su fiesta de veintena llamado *tsujxk moojk mi'iky* (tamal de maíz verde). Dicho tamal está confeccionado a base de maíz remojado con un día de anticipación hasta que toma la consistencia de elote, luego se muele para hacer una masa a la que se embarra puré de frijol y se envuelve en hierbasanta y luego en hoja de milpa para cocerse al vapor. El hecho de no nixtamalizar el maíz y solo remojarlo hace que éste conserve su poder vivo, una



9- Veintena de Yumil en Tlahuitoltepec. María del Carmen Castillo Cisneros. 2014

fuerza que no se apaga. Entonces, este tamal, conocido como tamal verde, no por el color, sino por contener maíz molido en crudo y estar envuelto en hierba santa es seco, esponjado y coincidentemente se asemeja a los manojos de maíz contado (*xatsy*) llevados al cerro como ofrendas rituales que tienen también la particularidad de no llevar maíz nixtamalizado en su preparación.

El recién nacido suele tener una madrina de tamal, es ella o un personaje principal (abuela, especialista ritual) quien saca el primer tamal de la olla con la mano derecha y lo corta en 13 partes. Toma un pedazo entre los dedos y se lo da a comer al bebé. Éste debe ser el primero en probar alimento en la fiesta y una vez que come tres pequeñísimas porciones, los demás invitados (todos familiares) comen del mismo repartiéndolo en sentido contrario a las manecillas del reloj. Posteriormente, se reparte el tepache sencillo siguiendo el mismo orden y se riegan tres gotas agradeciendo a la tierra. Luego se reparte el tepache rojo, pero esta vez se revuelve con maíz muy cocido. Este tepache, llamado *winxatsy* se toma en señal de que se ha pagado misa para el compromiso y se fue al cerro como lo marca la ritualidad en Tlahuitoltepec. Se come además caldo de pollo que se reparte a todos los presentes acompañado de tamales de amarillo y de frijol.

Posteriormente, este compromiso tiene una particularidad; se hace un baile especial cargando al bebé y una canasta previamente arreglada para esa ocasión desde el *matuuk* (los tres días). Esa canasta recibe el nombre de *xejtk* vocablo que proviene de *xet* (sonaja). Los papás del recién nacido

acomodan al interior de ella objetos que tienen que ver con los deseos en cuanto al oficio, profesión o actividad a desarrollar por el nuevo miembro de la familia (que sepa leer, moler, sembrar, etc.) Es común encontrar cuadernos, herramientas, ropa y demás objetos de uso común en el pueblo. También los objetos cambian de acuerdo al género del bebé. Esa canasta, una vez preparada, descansa en el altar familiar hasta el día del *Ee'px xëëw* donde se acostumbra bailar con ella alrededor de una mesa haciéndola sonar como sonaja. Bebé y canasta son cargados por la madrina, las abuelitas, las tías y por último la mamá, respetando los grados de edad. Muchas veces los objetos de la canasta son miniatura al igual que los empleados en los rituales funerarios que tienen la función de describir el oficio del difunto o que lo acompañarán en su viaje al otro mundo.

Durante esta fiesta se pide que el bebé tenga *ya'ajkīn tsoojkīn* (viene de la raíz semántica *yaak* que significa crecer, desarrollar y *tso'ok*, que significa sanar, estar fuerte espiritual y físicamente). Por tanto, se pide que el bebé tenga salud tanto en términos biológicos como en madurez y conciencia, en pocas palabras un desarrollo integral. Este, es un deseo que lo involucra a él y por supuesto a su *tso'ok* (nahual o protector) quien lo acompañará toda su vida.

Este ritual, como cualquier otro entre los *ayuujk* de Tlahuitoltepec implica un *kojpk pääjtin* con inicio del rezo, abstinencias, elaboración de ofrendas, rituales en casa, subida al cerro, convivencia en casa y cierre del compromiso. En el cerro, la ofrenda se coloca en un altar especial destinado a los recién nacidos y lleva además de los elementos conocidos, manojos de veinte piezas de ocote amarrados y chamizo que simbolizan la leña y hierbas ocupadas durante el periodo de "habitar el temazcal".

Una vez completado el ritual de la veintena y cerrado con la comida tradicional de *mä'ätsy* o machucado como está marcado para finalizar cualquier ritual, podríamos decir que el recién nacido comienza a ser persona, a macizarse; puede enfrentarse al mundo porque el cerro lo protege, ya tiene fuerza, pero no por ello es una persona completa. Al término de esta fiesta, se cumple con el primer ritual que una persona tiene con la naturaleza; ésta a cambio, ofrece protección y amarre de la criatura en este mundo. Es entonces que el nuevo *jää'y* (persona, gente) está listo para emprender su propia modo de vida o *jujkyäjtēn*, un proceso encaminado a incrementar su *majääw* para poder afrontar la vida y sus vicisitudes.

Si imagináramos esto como el guion de un videojuego, el protagonista, de ahora en adelante, circula por un mundo hostil en donde para mantenerse dentro de éste, tiene que conseguir la mayor cantidad de puntos o vidas posibles a partir de distintas peripecias. Con esto no quiero decir que exista una competencia por ver quién tiene más *majääw*, sino más bien, que, quien se mantiene con un nivel alto de *majääw* logra vivir de mejor manera y en equilibrio con su entorno socioambiental de acuerdo a una cosmovisión compartida.

Esto ofrece para mí una forma de entender y/o explicar lo que podría ser calificado como una obsesión ritual observada fuertemente entre los *ayuujk* de Tlahui y que, al mismo tiempo, corrobora el papel del *xëmaapyë*, especialista ritual de la sociedad *ayuujk* que media entre dos planos de existencia ayudando en la adquisición y equilibrio del *majääw* lo cual será extensamente elaborado en el capítulo siguiente.

Cabe mencionar que en tiempos actuales la celebración del *Ee'px xëew* no se efectúa rigurosamente a los veinte días de nacido, pues dicha ceremonia representa un fuerte gasto para la familia. Asimismo, con el incremento de la migración a la ciudad, hay muchos niños que nacen fuera del pueblo y los padres deciden hacer el ritual hasta regresar a la comunidad de origen. Sin embargo, ya sea meses o años después, la ceremonia siempre se hace, pues de no hacerse el niño no está registrado en el cerro, está sin raíz, desprotegido y vulnerable. Pero, al mismo tiempo de hacerse la veintena, desde ese momento se crea una deuda con la naturaleza, el cerro y todas las potencias que habitan el territorio, con las cuales hay que mantener reciprocidad, de lo contrario pueden provocar enfermedades o incluso la muerte.

Es así que una persona, estará solamente completa si tiene un *ne'kx*, un *anmajääwën*, un *tso'ok* y esta provista de *majääw*. El maíz, es el alimento que entre los *ayuujk* dota por primera vez al individuo de su propio *majääw*, mismo que irá incrementando mientras tenga una buena alimentación, cumpla cargos públicos, cuando se case por la Iglesia, acepte ser padrino o madrina, tenga hijos, haga los rituales que le son marcados y ofrende frecuentemente a la naturaleza; es decir mientras tenga un buen *jukyäjten* (modo de vida) con su comunidad.

Ahora bien, resulta interesante preguntarse porqué el consumo del maíz, aunado a un ciclo solar de 20 días, marca un cambio de orden. Hace unos años, Esperanza Penagos (2002) escribió "El consumo del maíz en la

construcción de la persona mazateca”, presentando como en el pensamiento mazateco, el maíz asume un papel importante en la transformación del hombre en ser pleno e íntegro. Ella menciona, que tanto su consumo como el despliegue del trabajo agrícola son ejes fundamentales a través de los que el ser que nace incompleto debe coadyuvar a la integración de su individualidad anímica y corporal. Penagos, explica esto a partir de la descripción de una comida dentro del rito fúnebre donde el maíz ocupa un lugar privilegiado. Igual que en el *Ee'px xëëw mixe*, entre los mazatecos la elaboración de dicha comida involucra un modo particular de cocción donde el maíz se cuece al vapor y asume la forma de tamal. Su hipótesis parte de que, en el caso de los niños que mueren antes de haber consumido el maíz, se suprimen muchos de los actos rituales que sí se observan en las otras muertes como es el caso de la elaboración del tamal a los 40 o 47 días de la defunción.

En ocasiones diferentes, nacimiento y defunción, mixes y mazatecos toman al maíz como personaje principal en la elaboración de un alimento particular que marca parte del ciclo de la vida de dos pueblos indígenas. Entre los mixes, se dice que para esa fecha no podría comerse pollo de hacerlo, los huesos del animal se darían de comer al perro y entonces el *majääw* no llegaría completo al nuevo ser.

Como me han repetido infinitamente los mixes, todo cuanto existe, cumple un ciclo, es la ley de la naturaleza, para hacerte persona, para hacerse *xëmaapyë*, para ser autoridad, para ser anciano principal. El mismo ciclo lo cumple la milpa para convertirse en mazorca y ser nuestro alimento.

El pueblo *ayuujk* afirma, y seguramente lo comparte con la mayoría de los pueblos mesoamericanos, que el maíz tiene vida, llora. Que no se debe jugar con él. El maíz es sagrado, no se debe tirar. Tampoco el maíz se debe negar, si alguien está pobre y quiere maíz y uno tiene, se le debe dar porque si no, el maíz se enoja y provoca muerte al envidioso. No se lucra con el, se cambia por trabajo o por otra cosa, pero no se vende. Para los mixes, el cabello, los huesos, la sangre y el corazón son de maíz. Los mixes son gente de maíz, *moajk jää'y*, hechos de maíz, lo que recuerda el término con el que fueron conocidos sus posibles antecesores y primeros mesoamericanos; los *mokaya*.

Sin embargo, como mencioné anteriormente, la persona *ayuujk* no es una entidad terminada sino en proceso de construcción constante, es por ello que su comportamiento, forma de vivir y manera de relacionarse

con el colectivo de seres que conforma todo el pueblo determinará también su personalidad.

Del mismo modo en que con el *Eé'px xëëw* se notifica al cerro del nacimiento de un bebé y de cierto modo se le "amarrá" (*kuwininy*) con su raíz (*kojpk*), una vez que la persona muere, se debe ir al cerro para que la familia "desamarre" (*kaj*) al individuo con el ritual de la muerte. A los nueve días de fallecida la persona, se sube al cerro para entregar al difunto. Si este ritual no se hace, la persona queda amarrada y se puede volver un *yik'atukpë* (el que cierra caminos), es decir un muerto que puede causar daños a los vivos precisamente porque se encuentra en un *impasse* o estadio irresuelto entre un lugar y otro lugar.

El cerro es concebido como un ser supremo (extrahumano) con quien los *ayuujk* se relacionan socialmente desde el nacimiento hasta la muerte. Como hemos visto, a él se le pide permiso y se le notifican los sucesos más importantes en la vida de una persona: nacimiento, boda, muerte, adquisición de un cargo o compromiso. En pocas palabras, la relación que se establece con él, marca tanto el ciclo de vida de un individuo como el de la sociedad. Por todo ello el concepto de *Kojpk pääjt'in* involucra un encuentro constante con la raíz, con el origen, pero también una reafirmación de "ser personas" en el mundo en busca de fuerza para sortear la vida y relacionarse con una multiplicidad de seres que forman el conjunto de su alteridad.

## LA ALTERIDAD DEL JÄÄ'Y

Todo cuanto existe en el *tu'uk et*, también existe en el *ja tu'uk et*, pues cuando fueron creados ambos mundos, los dioses colocaron todo en ambos lados. Sólo que en el *ja tu'uk et* solamente existe lo bueno (como ejemplo, sólo hay plantas de las buenas, las medicinales y curativas). Las personas que logran acceder a ese mundo es porque están muertos, porque están soñando, porque son *xëmaapyëtë*, o son *tso'ok*. Pero la mayoría de los *ayuujk jää'y*, como el resto de los animales, plantas, objetos y demás entidades de la naturaleza, conviven y coexisten en el *tu'uk et* o este lugar.

Para el caso Candoshi, Surrallés (2004:155), aclara que "la implicación de la persona sensible en el mundo supone que está sometida a estados cambiantes, reflejo de los estímulos que recibe de la realidad, al mismo tiempo que indisolublemente disuelta en el entorno". Esto lo hace siguiendo

los supuestos de ya más de medio siglo de Leenhardt (1997), quien, en su maravillosa etnografía sobre el mundo melanesio, advirtió que la idea de persona podía incluir otras entidades que la persona humana. “La persona, contrariamente al individuo, es capaz de enriquecerse por una asimilación de elementos exteriores” (Leenhardt 1997:166). Siguiendo este punto de vista, Surrallés (2004) retomó los conceptos de individual, dividual, trabajados por Strathern (1988) y revisitados por Bird-David (1999) para explicar el abordaje de la persona dividual en el mundo Candoshi. “Cuando se individualiza a un ser humano se toma conciencia de él en tanto que él mismo, como entidad singular y aislada. En cambio si se lo dividualiza, se toma conciencia de la relación que tienen conmigo: cómo me habla y me escucha, cómo le hablo y lo escucho” (Bird-David 1999:72). Se da cuenta de un dividual a través de la percepción de su presencia. En palabras de Romero (2011:91), esta singularidad dividida entre los nahuas de Tlacotepec es la que permite que el mundo sea pensado como un entorno de relaciones intensivas, donde el sujeto está interrelacionado con el resto de los sujetos que pueblan el mundo.

Por su parte, López Austin (2009) pionero en los estudios sobre el cuerpo humano para Mesoamérica afirma que:

El agricultor de tradición mesoamericana –como el hombre de innumerables tradiciones a lo largo y a lo ancho del planeta– se ha concebido como una criatura asombrosamente compleja. Si bien proyectó su índole física, psíquica y social para socializar el mundo y crear otro mundo más allá, al volver a sí mismo se entendió como fractal de aquel mar de sociedades y dividió su intimidad para imaginarla como un conglomerado de entidades anímicas que, al fin y al cabo, son personas divinas. El hombre mesoamericano se ha concebido, pues como una asociación de dioses envueltos por la misma cáscara corporal. Permanentes unos, pasajeros otros, forman en su conjunto la personalidad humana sin perder sus características propias.

Tratando de ilustrar dicha complejidad tratada por López Austin a partir de la cual “el cuerpo humano debe ser comprendido como el recipiente de una heterogénea aglutinación divina en un juego que no siempre es armónico” (López Austin 2009) y asumiendo la existencia entre los mixes de una continuidad relacional entre la persona y su entorno natural y cultural, hablaré de las diferentes entidades con quienes la persona *ayuujk* se relaciona o en quienes se transforma, sus características y los contextos que permiten dichas relaciones.



## TSO'OK: NAHUAL

Como mencioné anteriormente cada persona *ayuujk* tiene una coescencia, doble, tona, nahuatl o entidad que lo acompaña durante toda su vida y que se conoce indistintamente como *tso'ok*. Esta característica es compartida por la mayoría de las culturas indígenas de Mesoamérica, teniendo cada una, términos locales para nombrarla.

Para muchos de estos pueblos existe a su vez una diferencia fundamental entre lo que se conoce como tona y lo que es considerado nahuatl. El primero, es entendido como el animal o fenómeno atmosférico que acompaña a toda persona desde el momento de su nacimiento y que queda ligado a ella en destino, de modo que lo que ocurre a uno repercute en el otro. Y el segundo, refiere sólo, a algunas personas, que tienen el poder de transformarse en ese animal compañero. En este sentido, el nahuatlismo es entendido como "la capacidad de adoptar forma animal o de algún fenómeno natural, tal como el rayo, el viento o simples bolas de fuego" (Villa Rojas 1963:244). Este mismo autor, sugiere que el nahuatl es de naturaleza incorpórea e invisible, de puro aire y que sus andanzas tienen lugar más bien por la noche, pues es la hora apropiada para trabajar y seguir instrucciones de sus dueños.

Entre los *ayuujk*, no existe tal distinción en términos lingüísticos pues con *tso'ok* se refieren indistintamente a la tona y nahuatl, y es común encontrar que cuando la gente habla en castellano solo diga que tal persona es tal animal o que es rayo por ejemplo, dando por hecho que el *tso'ok* es lo que se es y no que se trata de una característica que se tiene.

Hace muchos años, para los abuelos mixes era muy importante esta relación para determinar cómo iba a ser la vida de un individuo. Si por ejemplo tu *tso'ok* era viento, tu personalidad iba a ser la de una persona volando, corriendo. Una vez determinado el doble, el *xëmaapyë* te decía, "eres esto y deberás actuar así". En caso de no saberlo al nacer, se podía descubrir después por medio de sueños; "si sueñas que vas volando es que eres un pájaro, ya que si solamente vuelas se trata de un animal alado, pero si vuelas y empiezas a rodar y te haces bolas como estambre, entonces eres viento".

Antiguamente en Tlahuitoltepec, se hablaba mucho de las conversiones en animales que se manifestaban cuando había problemas. En particular los pleitos y las rencillas eran zanjadas con las peleas entre los *tso'oktë* de los hombres transformados. Para amenazar de muerte se decía

“te voy a echar mi *tso’ok*”, de esta manera, el amenazado se prevenía y sabía los riesgos que corría.

Existen mitos y cuentos que narran competencias y peleas entre pueblos del mismo o de diferente grupo etnolingüístico y que de acuerdo con Barabas (2006:105) permiten detectar fronteras a nivel simbólico. Pues entre otras, las acciones de las entidades territoriales y de los nahuales están encaminadas a cuidar los recursos del territorio y vigilar que no se violen los límites de los pueblos a los que protegen.

En la localidad de Tlahuitoltepec, como vimos anteriormente, existen fronteras físicas señaladas con ermitas, las cuales se construyeron en algunos cruces de camino con la finalidad de protección contra enfermedades y ríos que crecen en época de lluvias. Se puede decir que la ubicación de estas ermitas no es al azar sino que coincide con espacios donde anteriormente se presenciaba la concentración de los *tso’ok*, que luchaban por proteger el territorio. Actualmente, los nombres de las ermitas tienen la connotación de santos católicos.

El campo del *tso’ok* y su relación con los humanos es muy amplio, ya que se registra tanto en la vida del presente como en la de la muerte. En términos de dualidad, el *tso’ok* constituye un complemento de la persona, siempre la acompaña, incluso, cuando la persona muere, su *tso’ok* también lo hace y, de la misma forma que la persona, se convierte en polvo y pasa a formar parte de la naturaleza. Su alma al igual que el alma de la persona va al lugar donde llegan todas las almas; al *ja tu’uk et*, un otro mundo. Es por ello que de conocer el *tso’ok*, la persona debe mantenerlo en secreto, pues hacerlo de conocimiento público daría pie a que algún enemigo pudiera atacarte y tomar ventaja sobre ti.

Revisando la literatura mesoamericana se puede observar que al igual que en las fuentes antiguas, las transformaciones y actividades de los *tso’ok* contemporáneos se encuentra ligada a la noche. Para muchos autores, el *nahualli* sólo puede tomar su forma no-humana durante la noche; de suerte que, si llegara a ser capturado bajo la forma de su coesencia y no lograra librarse antes del amanecer, su muerte sería inminente.

Sin embargo, el cambio de forma en la noche no era exclusivo de los hombres-nahualli, pues al menos, ciertas deidades se manifestaban igual-

mente sobre la tierra bajo formas específicamente nocturnas, dato que tendrá relevancia al hablar más adelante de los *kumantuk*.

Asimismo, como menciona Martínez (2011), puede ser posible que aquello a lo que las fuentes antiguas denominaban transformación, no era una metamorfosis física sino el desplazamiento de la subjetividad humana a las entidades compañeras durante el sueño. Para aclarar, es el alma quien interviene en el cambio de forma y la “transformación” sería el hecho de poder controlar la actividad del alma durante el sueño, lo que no implica ninguna modificación corporal.

Ahora bien, en las narraciones de transformación escuchadas, coinciden siempre los horarios nocturnos, la presencia de sueños y el hecho de ciertos movimientos en el cuerpo que en general refieren siempre a vueltas o giros sobre uno mismo, como la famosa *in kuepa* del nahua de la que proviene la palabra machincuepa, vuelta o marometa.

El *tso’ók* más común entre los *ayuujk* puede ser: el rayo, el viento, el tigre, la serpiente o el arcoiris. Como podemos ver, en el entorno indígena la noción de persona es compleja, pues se alarga y flexibiliza de acuerdo a los contextos admitiendo variadas formas y seres. Coincido con Pitarch (1996:99) en que la persona indígena es una reunión de fragmentos heterogéneos, una extraña conjunción de seres, lugares y tiempos. Lo que puede constatarse etnográficamente con la presencia del nahualismo.

Tal es el caso de Juan Sebastián Cardoso, un señor de Tlahuitoltepec, que tenía nahual de rayo-trueno y al parecer, la capacidad de convertirse en él para defender a su comunidad de ataques de otros truenos. Si bien, en su faceta de persona, era un ciudadano ejemplar y conocido por todos, en su contraparte de nahual era capaz de producir alteraciones en la naturaleza. De hecho, es bien sabido en las comunidades mixes que cuando está lloviendo o caen rayos hay que afilar el machete y colocarlo en el patio, de esta manera si un nahual de rayo quisiera atacar, el machete cortaría su acción. Antes de pasar a otra cosa, es importante destacar que el comportamiento de personas con nahual no provoca ningún tipo de desequilibrio en la sociedad, por el contrario demuestra el carácter dinámico y multivocal en cuanto a lo que “persona refiere” y sus distintas capacidades de acción.

## KUMANTUK: EL OTRO ACÉFALO

La palabra *kumantuk* parece provenir de las palabras *kupäjk*, cabeza y *tuk*, quitar. Por lo tanto, se conoce como *kumantuk* a seres que se quitan o cambian cabezas. Se dice que al igual que los *xëmaapyëtë* o especialistas rituales, los *kumantuktë*<sup>52</sup> son iniciados a partir de sueños en donde se les revela el papel que deberán cumplir y de ahí en adelante trabajan para eso. Sin embargo, las actividades que éstos realizan están orientadas a la enfermedad, los daños y la muerte, dicho de otra forma, son seres maldadosos entre los *ayuujk jää'y*.

Ellos también son *jää'y* (gente) sólo que en ocasiones, cuando duermen y a media noche sueñan, se levantan y se reúnen con sus iguales por el rumbo de la ermita Esquipulas. Lo que se transporta es su alma porque el cuerpo está dormido, lo que coincide con lo que Martínez (2011) explica como el desplazamiento de la subjetividad al hablar de transformación. En este caso, se trata de hombres y mujeres del pueblo que una vez reunidos en el lugar mencionado, dan marometas para poder quitarse la cabeza, ponen tres molotes en el hueco del cuello y acomodan las cabezas en un círculo. Entonces comienzan a rondar por el pueblo y como no tienen cabeza, nadie los puede reconocer. Además de quitar sus cabezas también pueden convertirse en animales como cerdos, lagartijas o perros, casi siempre de color blanco (asociado a los conquistadores) y propagar enfermedades.

Moscoso Pastrana en su libro, *Las cabezas rodantes del mal: brujería y nahualismo en los altos de Chiapas*, dice que entre los tzotziles además de que el candidato a brujo debe hacer oraciones en las cuevas de la serranía repitiendo frases secretas, existe una condición básica para que pueda convertirse en animal. Debe hallarse o llegar al más cercano cruce de caminos y que una vez llegado ahí debe revolcarse, dar tres vueltas en el suelo sin importar el polvo, las piedras, los charcos o excrementos. Esto le permite convertirse y escapar como animal en caso de estar en peligro, pero de igual modo puede ser alcanzado por una bala y no poder huir (Moscoso Pastrana 1990:41).

Se dice que los *kumantuktë* se alimentan de sangre donde parece ser reside, casualmente, el *majääw* de la gente. Un *kumantuk* puede atacar a otra persona o a su *tsoók* mientras duerme, de la misma manera en que puede ser atacado por alguna persona que oyendo ruidos salga y mate al animal en

---

52. *Kumantuk* para singular y *kumantuktë* para plural.

que esté convertido el *kumantuk*. Esto explica muertes repentinas en donde simplemente una persona amanece muerta sin motivo alguno.

Existe una historia entre los *ayuuik* que cuenta los periplos de una mujer que era *kumantuk* y que salía por las noches a trabajar haciendo maldades hasta que su marido la descubrió.

Una vez que esta mujer daba de cenar a su marido (ella no cenaba) se iban a dormir y ella escapaba. Sin embargo, un día el marido descubrió que ella tomaba sangre de un cajetito que estaba en la cocina y comenzó a sospechar. Decidió entonces espiarla, cenó como de costumbre y se fue a dormir. Una vez que ella se levanto, él la siguió y vio como ella y otros hombres se reunían en un cruce de caminos del pueblo, allá por el rumbo de Esquipulas. Estando ahí, se daban tres giros en la tierra y entonces podían cambiar sus cabezas, bailaban, jugaban y tomaban sangre. Dejaban las cabezas en un círculo y se iban a hacer maldad. Ella de pronto vio a su marido y corrió a ponerse su cabeza, pero sin fijarse tomó la cabeza de otro y cuando llegó a casa el marido la descubrió y la mató.

En otras narraciones el final varía un poco:

El marido al ver las cabezas reunidas, decide cambiarlas de posición, de tal suerte que cuando los *kumantuk* regresaron, tomaron cabezas equivocadas. Su esposa toma la de un abuelito y se da cuenta hasta la mañana siguiente. Decide entonces taparse con un rebozo, pero la cabeza le duele tanto que cuando va a que la curen le piden que se quite el rebozo y la descubren. Luego muere porque el dolor es insoportable. De igual modo mueren todos los demás a causa de dolores de cabeza (que no embonan con su cuerpo) y entonces se extinguen estos seres.

Entre los tzotziles si un marido comienza a sospechar que su esposa es bruja, debe ir con mucho tiento vigilando lo que la esposa hace sin que ella se de cuenta. Casi siempre consulta a un curandero (no brujo) quien le da un secreto a preparar y entonces debe esperar haciéndose el dormido a que su esposa invoque al "dueño de la cueva" desprenda su cabeza y está salga de la casa. Una vez que esto sucede el debe aplicar en el cuerpo decapitado una mezcla de ajos, sal, tabaco y dos litros de agua a manera de que cuando regrese la cabeza ya no pueda unirse al cuerpo y pierda toda su vitalidad muriendo. Sin embargo, el poder de la bruja es tal, que el esposo fallece minutos después (Moscoso Pastrana 1990: 53).

Para muchas personas los *kumantuktë* siguen rondando por los pueblos mixes, sobretodo en Tlahuitoltepec, donde está difundida su existencia mientras que para otros se trata de un cuento de los de "antes". En lo que sí hace hincapié la mayoría de la gente es en que su forma de alimentarse es

distinto del resto de las personas. Los *kumantuktë* comen sangre o bien masa revuelta con sangre. Solamente una persona de Rancho Tejas me dijo lo que se debe hacer para alejar a un *kumantuk*. El mencionó que a veces por las noches aparecen perros muy bravos, ruidosos, como que están endiablados y lo que hay que hacer es quemar mucho chile para que con el fuerte olor se vayan e igualmente utilizar ajos. En ambos casos tanto para Chiapas como para Tlahui, el antídoto implica cierta mezcla de alimentos.

*Kumantuk* es el nombre con el que se conoce a estos seres en Tlahuitoltepec, sin embargo, en otros lugares de la región como en Alotepec y Cacalotepec se les conoce con el nombre de *kutoopyë*<sup>53</sup> (*ku* viene de cabeza y *toopyë*, que se quema o alumbra). Cuentan los lugareños que de pronto se ve por las noches a horas no comunes, que alguien a lo lejos viene bajando del monte como con una antorcha y luego resulta que no es nadie y sólo hay un perro.

Como podemos ver, dentro de la noción de persona anteriormente explicada para los *ayuujk jää'y*, los *kumantuktë* poseen un cuerpo, un *tsoók*, un alma y fuerza, es decir son personas. Sin embargo, son personas que durante la noche (en sueños) son sometidas a estados cambiantes relacionados con la naturaleza y el entorno de los cuales no se les puede separar. Por tanto, se les concibe como personas pero no se les disocia de otras entidades o elementos exteriores. Es decir, los *kumantuktë* son personas, pero también son *kumantuk*, seres de la noche, temidos, que hacen maldades, cabezas sin cuerpo, chupadores de sangre o en algunos casos se les asocia con las primeras familias que tuvieron contacto con la Iglesia católica (una moderna adaptación), de los cuales la gente en Tlahui puede decir apellidos.

En términos de Boyer (1999:881), serían personas con propiedades biológicas, físicas o psicológicas contraintuitivas, ya que violan ciertas expectativas de las categorías ontológicas; por ejemplo cambian cabezas, comen sangre, tapan el hueco con una tortilla o hacen rodar sus cabezas, situaciones que quedan fuera del comportamiento intuitivo de una persona, pero que no por eso caen fuera de la categoría. Por otra parte, no son considerados nahuales en el sentido estricto del término mesoamericano, pero presentan características muy similares a dicha categorización, pues como podemos constatar la transformación o los cambios corporales forman parte fundamental de estos seres.

---

53. En mixe de Tlahuitoltepec se diría: *kutëëpyë*

Al no estar satisfecha con la etimología reportada para *kumantuk* decidí probar con otras palabras de las que pudiera devenir el término. Encontré entonces que la palabra soñar *kumä'äy* que a su vez proviene de *ku* (hacer algo en lugar de otro) y *mä'ä* (dormir) se acercaba a lo que etnográficamente se me reportaba, transformaciones nocturnas, a la hora del sueño. Si a esto añadimos que *tuk* es cortar o quitar, tenemos que el posible significado sería “alguien que corta o quita mientras duerme”, dicho de otra manera “el que puede quitar o cortar soñando”. En este sentido cobra importancia la noción de persona entendida como un conjunto de entidades. Las personas que son *kumantuk* son aquellas que tienen capacidad de acción en el espacio del sueño. Es por eso que las etnografías coinciden en que los eventos de transformación suceden en la noche. Pues es la noche el tiempo de dormir, el tiempo de soñar.

Tal vez se trate de entidades que no precisamente se quitan las cabezas o las alumbren sino puede ser que bajo estas características se este representando a personas en estados alterados de conciencia (soñando) donde simbólicamente su alma sale para ver y actuar de otra manera. Es decir, un desplazamiento de la subjetividad humana como Martínez (2011) lo apunta durante el sueño.

El tema de los *kumantuktë* y las cabezas dio muchas vueltas en mi propia cabeza. Un día mientras estaba tratando estos temas caí presa de un ataque de vértigo que me duró alrededor de veinte días y que posteriormente se ha repetido. Me hubiera encantado ser *kumantuk*, poder quitarme la cabeza y descansar de ese terrible estado que me tenía todo el día mareada. Me pregunté qué era aquello que residía en la cabeza y que nos hace “ser”. Fue entonces que reparé en la importancia de las cabezas, no solamente humanas sino de otros seres y cómo, muchas palabras en lengua mixe, comienzan con el prefijo *ku* que denota cabeza.

Recordé entonces que en los depósitos rituales en el cerro o en la unidad doméstica, las cabezas de las aves sacrificadas juegan un papel importante, pues de acuerdo a la dirección que toman al caer, se da lectura de buen o mal augurio del compromiso. Asimismo, en el cerro, la mayoría de las veces son las cabezas la parte del cuerpo que se deja del animal en el lugar, ya que el resto del cuerpo se lleva a casa para cocinarlo. Los *ayuujk* me han dicho que en la cabeza está la esencia de todo el ser y es por eso que las cabezas se dejan en el cerro. La cabeza es lo que denota lo que está arriba, como vimos con la cartografía, el rumbo de las montañas, de la raíz y por

tanto donde reside el pensamiento y la fuerza compartida. Si el *kumantuk* “se quita la cabeza”, eso le permite “dejar de ser lo que es” para convertirse por un momento en otro, ese otro acéfalo, esa alteridad permitida dentro la propia identidad.

## **WIMPEJTĪN TĪKĀJTSĪN: EL MUNDO DE LOS MUERTOS**

Para hablar de los muertos hay que empezar por la palabra muerte, que en mixe es *o’ojkĭn*. Existe una relación entre esta palabra y el verbo moler, pues para los *ayuujk*, morir es convertirse en molido fino, en polvo fino y de esta forma regresar a la tierra. Por eso se dice *wimpejtĭn tĭkĀjtsĭn*, *wimpejtĭn* es regresar, retornar y *tĭkĀjtsĭn* es cambiar o cambiado: regresar otra vez a la tierra pero “cambiado” (Palemón Vargas, comunicación personal). Dicho en el sentido de que en vida uno fue diferente pero con la muerte se transforma, convertido en *o’ojkĭn*, en polvo fino de la tierra. Así, el cuerpo fallece y se hace uno con la tierra para después reiniciar el ciclo.

El *o’ojkĭn* (muerte) es un “vivir molido”, concebido como una molienda física que supone cambio de materia. Morir es entonces, “regresar cambiado y bien molido, como polvo fino, a la tierra”. Dicho regresar a la vida como polvo se produce en el cementerio, la casa de los antepasados, por lo que morir es también regresar al lugar de los abuelos. Entre los mixes no existe el concepto de castigo, se sabe que uno en la tierra sufre, por tanto, no existe la idea de ir a un lugar de castigo con la muerte. Se habla en cambio, del regreso al lugar de los parientes que se han ido. Por eso no se mencionan lugares de castigo o de espera sino más bien de tránsito hacia el lugar de los ‘iguales’ que se adelantaron, llamado “donde algún día nos encontraremos”. Ese lugar se conoce como “otro lugar” o *ja tu’uk et*, un espacio donde se concentran las *anmajääwĕn* (almas) de todos los mixes. No se conoce la ubicación de este lugar, se dice que es un paralelo al *tu’uk et* y que ahí los dioses impidieron *ko’opye* (lo no bueno).

Tanto la gente mayor como los muertos eran muy respetados anteriormente. Se cuenta que el respeto (*wintsĕ kĕn*), traducido como “tener temor a los ojos”, era algo muy visible en otros tiempos. Los jóvenes y niños no veían a la cara a sus mayores mostrando así respeto, de igual modo no se acostumbraba enseñar los dientes al reír. Una actitud de respeto que continúa viva en algunas poblaciones mixes (Santa Margarita Huitepec) es que al saludar a un anciano se le hable en plural (ustedes) como si viniera acompañado





10- Mujer mixe pagando compromiso. María del Carmen Castillo Cisneros. 2012.

de alguien aunque en realidad venga solo. Esto se debe a que se le saluda a él y a su sabiduría que vienen juntas.

En lo que respecta a los difuntos, desde una concepción muy cristiana ahora se dice que la mitad de su cuerpo se va al cielo y la otra mitad al infierno. Si es un hombre muy malo se va directo al infierno, pues en el cielo no es aceptado alguien con tanta maldad, lo que coincide con el *ja tu'uk* et donde no existe lo malo.

Es importante resaltar cómo las prácticas cristianas conviven con las creencias locales, lo cual, denote o no una coherencia, señala más bien una particularidad que se vuelve necesaria para la propia cultura. En este sentido se "reza" a los muertos porque se cree que éstos mandan animales mensajeros o de mal agüero (*jatyuu'xp'i*) antes de la fiesta del 1 de noviembre para hacerse presentes; entonces se aparecen víboras, comadreja, animales que chillan en la noche.... y todas estas señales, son símbolos de que los muertos andan

entre la gente y pueden ser peligrosos si no se les trata con respeto; pueden traer enfermedades, y es por eso que hay que rezar.

También los muertos pueden, a través de los animales, portar señales de que murieron dejando algo pendiente (su maíz, tierra, animales) o promesas (*wän tääky*) sin cumplir (un rezo, una misa, un *kojpk pääjtin*). La interpretación de los mensajes corre a cargo de un *xëmaapyë* y los hijos o nietos del difunto deben cumplir los pendientes. Las víboras, por ejemplo, que no aparecen tan fácilmente en el pueblo, cuando lo hacen, se trata de animales mensajeros (*jatyuu'xpī*), que dicen algo del pasado del difunto, algo "pendiente" (*jotmay*), que debe averiguarse y cumplirse.

Como señalé anteriormente, existe un punto donde se cruzan los caminos rojo, blanco, negro y amarillo. Es ahí donde se encuentra el río de sangre o de aguas impuras (*měj nēēj*), que deben atravesar los muertos. Como el alma (*anmajää'wën*) no puede tocarlo, el difunto necesita un perro negro. Este perro es el que ayuda en el tránsito que va de *tu'uk et* al *ja tu'uk et*, pues el hombre no puede cruzar por sí mismo. De ahí la creencia de que en vida, no se debe maltratar a los perros<sup>54</sup>, sobretudo a los negros, pues es el color del perro que te va acompañar, porque los blancos son muy "vanidosos" y no se quieren ensuciar.

Cuando un *ayuujk* fallece, el cadáver debe bañarse, porque debe llegar limpio al *ja tu'uk et*. "Se le pone la mejor ropa que tenga, nueva o limpia, con huaraches buenos porque el camino que va a pasar es duro. Se le ponen sus tortillitas porque le va a dar hambre, agua para tomar y machete para que se abra paso". Aunque anteriormente mencioné que no existe la idea de castigo u otro lugar de sufrimiento paralelo a la tierra, esto no suprime que el camino para llegar sea un camino difícil, lleno de obstáculos y de cosas que recuerdan la vida de la persona. Por ejemplo, si en vida la persona mató una lagartija, ahí la encontrará y la tendrá que comer a manera de regresar el respeto a la

---

54. Anath Ariel de Vidas (2002) en su artículo "A dog's life among the Teenek Indians (Mexico): Participations in the classification of the self and other", se cuestiona ¿Por qué, si de acuerdo al mito compartido en Mesoamérica de que el perro es el intermediario en el trance a otro mundo, los indígenas teenek les dan un maltrato y una mala vida? Esto aunado a nombrarlos y hablarles exclusivamente en español (la lengua de los conquistadores). En resumidas cuentas, explora el papel jugado por el perro en la época prehispánica y luego en la colonia, para afirmar que si bien, el perro sirve para contrastar la animalidad y humanidad frente al humano, también es un referente de otredad y desigualdades sociales expresadas en términos de poder. En cuanto a la contradicción entre el mito y el trato a los perros, concluye que se trata de dos clases de perros diferentes, uno (el del mito) asociado al pasado y a un sentimiento autóctono y simbólico que marca su identidad y permanencia a partir del viaje futuro a otro mundo y el perro presente que recuerda la conquista y subyugación de los conquistadores.

naturaleza. Asimismo, si en vida alguien rodó una piedra de un lugar a otro, cuando va por ese camino debe regresarla a su lugar; por tanto el tránsito es una especie de purgatorio para llegar a “ese otro lugar”.

Cuando alguien muere, también se guardan días de respeto (*kaap xaojkin*), a los que se llama novenarios. Si es hombre son nueve días, si es mujer son siete. Durante los nueve o siete días que se guarden se va a diario al panteón a rezar y también hay rezos en la casa dirigidos por un rezador, en donde se reúnen las personas más allegadas al difunto para rezar el rosario. “En Tlahuitoltepec, en la noche del velatorio, un mayordomo de la iglesia visita la casa del fallecido llevando dos velas; para el día del funeral llegan un cantor y un fiscal para invitar al fallecido a la iglesia y luego al cementerio” (Kuroda 1993:274).

El día del entierro se acostumbra comer en casa del difunto, ya sea antes o regresando del camposanto. En el panteón al final del entierro se reparte mezcal para pedir para que el difunto no sufra y se libre de todo mal. La creencia es que el cuerpo muere y se convierte en polvo fino con la tierra pero el alma sigue y toma otra vida, por eso es que se dice que los difuntos velan por los vivos. Todas las almas o *anmajäwën* se van al *ja tu'uk et* y ahí conviven con las almas de todos los mixes y con las almas de todos sus tonas que, como expliqué, también llegan a ese lugar.

Cuando el difunto no es aceptado en el cielo<sup>55</sup>, regresa al pueblo y se muestra en forma de culebra, comadreja, zorro; eso quiere decir que el muerto no fue bien recibido, y que, por lo tanto los familiares deben rezar mucho para saldar sus deudas con lo sagrado. Siempre que aparecen animales o que suceden cosas que se salen de lo común, se interpretan como anuncios de algo malo, de mal agüero, entonces se debe ir con un *xëmaapyë* para que vea cual es el problema, y es él quien guía y dice qué rituales hacer debido a su trato directo con la naturaleza (*et*) y en estos casos con la realidad no ordinaria del mundo de lo sagrado.

Cuando el alma abandona el cuerpo y hace el recorrido de regreso, se cansa mucho, por eso el difunto lleva agua y comida. Algunos dicen que en ese punto de transición se encuentra la *jacutsääny* (venado-víbora, hermana

55. Empleo la palabra cielo tal como me fue referida en las pláticas pues demuestra una articulación entre el pensamiento *ayuujk* y el catolicismo. En la práctica se observa cómo se combinan los rezos católicos y visitas a la Iglesia con las recomendaciones de un *xëmaapyë* sobre los rituales y ofrendas a cumplir.

del *Kontoy*) y que es ella quien recibe en su seno a las almas. A las mujeres se les acostumbra colocar en el ataúd un peine y listones para que una vez llegando se arreglen. Ese "otro lugar" lo describen como una región oscura hasta que se comienza a cruzar el río, momento en que se logra ver a lo lejos una luz muy fuerte. Allá, en ese lugar hay caminos amplios, bonitos, con muchas flores y vegetación. Se encuentran todas las *anmajää'wën* (almas) barriendo y arreglando, pues se concibe que hacen fiesta para recibir a los muertos a la nueva vida. A veces se menciona que hay casas de dos pisos, tan modernas como las de la ciudad.

Esos dos mundos, *tu'uk et* y *jatu'uk et* son paralelos, son muy parecidos. No hay una descripción de cómo es ese lugar, se piensa que es un lugar en el aire, algo que no está aquí pero que puede estar en cualquier lugar, cualquier espacio, un "todo lugar" arriba o abajo. Se relaciona con el *poj*, viento; de hecho es el concepto de *poj*, el que sustenta la concepción de que los muertos están en el aire y también que los vientos malos, *kä oig poj* traen la muerte.

Una vez al año hay un encuentro de estos dos mundos, en la fiesta de los muertos. Esta conmemoración, conocida como "*ape*" (los abuelos, los anteriores), representa el vínculo que la comunidad contemporánea tiene con su pasado, con los que vivieron antes. Al igual que Good (2005) lo encontró con los nahuas de Guerrero y Barabas *et. al.* (2010) entre los mixtecos de Santa Cruz Mitlatongo, los mixes hacen referencia a sus muertos como "nuestros abuelitos y abuelitas". Se recuerda que hace mucho tiempo, el año terminaba en esa época y comenzaba un nuevo ciclo.

Como se puede observar el mundo de los muertos es completamente dinámico, no se trata solamente de personas vivas que pasan a la categoría de personas muertas invalidando con esto las múltiples relaciones que dan testimonio de su riqueza y complejidad a lo largo del proceso. Las paridades (muerto-vivo, cielo-infierno, *tu'uk et* – *ja tu'uk et*) no son rígidas, contienen a su vez estadios intermedios en los que participan otras entidades, como animales, vientos, ríos, almas. Leenhardt (1997:87) explica que "el hombre y el mundo, vivos y muertos, dioses y tótems, desempeñan cada uno su propio papel, pero sin límites precisos; los contornos quedan difuminados". Los mixes experimentan relaciones donde unos y otros son complementarios, promoviendo el principio de reciprocidad dentro de su sociedad donde el mundo de los muertos es un referente recreado constantemente por los vivos.

## POJ – WĪTSUK: VIENTO – RAYO

Para los *ayuujk* de Tlahuitoltepec, los cerros y los montes son lugares donde se reúnen el rayo “*wītsuk*” y el viento “*poj*” (entidades con connotación masculina y femenina respectivamente). Por esta razón son lugares sagrados y se deben respetar, pues en sus cuevas habita el rayo y el viento, que son dueños de un lugar. El aire o viento “*poj*” es concebido como una entidad femenina que incluso, puede llegar a convertirse en una mujer, pues, en algunas ocasiones se escucha la voz de una mujer platicando y en realidad es el aire. Hace muchos años en Tlahuitoltepec, cuando aún no llegaba la luz al pueblo, por las mañanas, era común encontrar pequeños bultitos en la tierra de color blanco o café, como si fueran pequeños merengues. La gente mayor decía que se trataba del viento, que éste había pasado de noche y dejado ese rastro que era como su excremento (*poj tī’in*), en pocas palabras había dejado una señal corpórea.

En otros lugares de la región se dice que los vientos están vivos y toman cuerpo en niños que no tienen nombre y que nadie sabe de donde salieron. Generalmente son niños que están en el monte jugando, haciendo travesuras, pero que no son malévolos. A veces cuando hay un remolino jugando con hojas secas o papeles tirados se dice que los chamacos están jugando (Miller 1956:115).

El *poj* puede ser también un alma maligna, algunas veces puede marcar el cuerpo dejando manchas negras, a lo que se concibe como “que te chupo el diablo”. El *poj* puede hacer maldades en los campos y casas, ya que la gente que tiene nahual de viento, goza de mucho poder y cuando se enoja puede convertirse en remolino y acabar con las milpas. Doña Epifania dice que “cuando pasa el viento fuerte, parece que pasa una persona furiosa tomado de la mano a otra y juntas hacen maldad”. Eso se conoce como *poj mopt*, (el aire está loco) o sea que el aire ha perdido la cabeza y por tanto no sabe cómo funcionar, cómo actuar y se le otorga el estado de la locura tal como si fuera una persona.

La gente habla de dos tipos de viento, el viento verde o que viene del norte y el viento de fuego o que viene del sur. Lipp (1983:91) se refiere de la misma manera al viento verde o del norte y al viento del sur como el viento gris. El primero anuncia la fertilidad, mientras que el segundo augura sequías. Los mixes explican que el aire cuando daña, va dejando surcos, hace daño de manera curvada, no se va derecho. Al igual el viento, el granizo y la lluvia

que se dan en época de tormenta, no caen parejo, caminan en curva, como si fueran caminatas de culebras.

La existencia del rayo (*witsuk*), concebido como una entidad masculina, va más allá de ser un choque de luz. Los rayos se manifiestan de diversas formas, la gente grande sabe qué tipo de rayo cae y el significado que otorga, si lloverá, si dejará de llover, si será por muchos días, si dañará la milpa. Hay rayos de color blanco, verde, rojo y amarillo. El de color blanco es como un niño, es muy travieso, juega, puede pasar entre los pies y no te pasa nada, está jugando. El rayo verde significa que va a haber buena y abundante cosecha, cultivos. El rayo rojo es una señal de precaución y de cuidado porque puede hacer trizas con su paso, destroza hasta el roble y el encino. El rayo amarillo produce muerte en el camino pues es el color donde fallece el sol.

En cuestiones agrícolas, la primera señal de un rayo, se toma como aviso de que uno debe comenzar a movilizarse para las cosechas, de mantener atención a la siembra. Uno debe ir a la Iglesia y dar gracias. También para comenzar a sembrar se debe hacer la “costumbre” cumpliendo con las ofrendas que el *xëmaapyë* indica, de otra manera, el rayo castiga y manda animales como zorros, ardillas o tuzas para atacar la siembra.

El rayo es también factor de peligro, a veces cuando truena, se llega a ver una víbora en el cielo, que se manifiesta como víbora roja y simboliza que el viento anda enojado. A veces no se espera y aparece cuando el cielo está limpio. Es muy rojo, tarda un segundo porque no puede durar más, a veces mata a la gente porque no lo respetan y juegan con él. Cuenta Victorino Vásquez que la vida del rayo se hace terrenal en la forma de serpiente y ésta se asocia a la fertilidad. Por tanto, cuando te diriges al rayo, también te diriges a la serpiente. Existen en Tlahuitoltepec, algunos rituales agrícolas en donde se elaboran tortillitas en forma de triángulos y éstas se ofrendan al Rayo para que promueva las cosechas, son las comidas del rayo.

Son el viento y el rayo, concebidos como hombre y mujer que se relacionan para traer la lluvia, la cual es entendida como parte activa de la naturaleza y de la que dependen los productos de la tierra, pues se asocia a la fertilidad y la abundancia. Así como con el viento y el rayo, la lluvia muestra una multiplicidad de formas entre las que se encuentran: *Anatuuj*, la primera lluvia fuerte que cae en el año y *pojtuuj*, que se refiere a la llovizna, acompañada de poco viento. Se dice que hay *pojtuuj* cuando cae una llovizna acompañada de sol y posteriormente la salida del arcoíris. Cuando se da

esto, se cree que están naciendo venados. *Tsäänytuuj*, es la lluvia en forma de serpiente, lluvia mala que provoca daño. Viene en tiras. Con esta lluvia se cree que están naciendo culebras.

Viento y rayo son entidades con poder y es por eso que de su unión se gestan otros fenómenos como la lluvia, el relámpago y el remolino cuyo significado y función no se limitan a lo que como fenómeno de la naturaleza suponen, sino que se trasladan al mundo de lo simbólico mostrando un potencial que tiene repercusiones sobre el cotidiano de las personas.

Si bien viento y rayo son destacados dentro de la tradición oral *ayuujk*, esto no elimina la existencia de otras entidades que también forman parte del universo mixe y que están asociados a lo masculino y femenino, a buenos o malos augurios, entre ellos están la piedra del dinero, o el *jën poj* (viento de fuego) que es un árbol en Tlahuitoltepec donde se cura el susto. Todas estas entidades están presentes en las relaciones de todo *ayuujk* y coexisten ejerciendo junto con la persona diferentes tipos de acción en un mismo entorno.

## LA RELACIÓN CON LO ALTERNO MANIFIESTA EN EL CUERPO DE LOS AYUUK JÄÄ'Y

El cuerpo es también espacio donde se materializan las faltas cometidas contra la naturaleza, contra las entidades extrahumanas o contra la ritualidad, o es visto como el lugar donde se hacen visibles sentimientos de envidia, enojo o brujería. Podría decirse entonces que el *ne'kx* es también un lugar que registra las diversas relaciones que el ser humano establece con su entorno y con los diferentes entes que lo habitan. Para ejemplificar esto, utilizaré algunos datos que me fueron proporcionados en Totontepec y en Tlahuitoltepec.

"El zopilote es un animal muy importante porque se encarga de limpiar la tierra y de comer lo que queda muerto en la naturaleza. Si alguien le tira una piedra para matarlo y lo mata, como castigo a la persona le olerá el sobaco pues el zopilote le manda el olor de una tierra donde no hay zopilotes, donde todo está podrido" (Eliás Ramírez, Totontepec).

"Mientras un señor sembraba, se topó con una vara quemada que le estorbaba para su siembra, entonces la cortó con un machete. Al hacerlo, una pequeña ramita le saltó en la cara y él, muy enojado, pronunció una palabra fuerte. A las dos horas tuvo un dolor muy fuerte en el brazo que se lo dejó inmóvil. Fue a ver a un señor especialista en ventosas y éste le sacó la vara del cuerpo, la cual se le había introducido porque él no había tenido respeto con la naturaleza y además

la había insultado. De la misma manera se pueden introducir piedras o pedazos de vidrio en la gente” (Vicente Vázquez, Totontepec).

En Tlahuitoltepec se tiene la creencia de que cuando se le pega a un niño con carrizo, el niño se adelgazará. O que un si un niño no crece de manera normal se debe a que durante la comida ritual que se hace a los tres días de nacido el niño, en donde se ofrecen tamales verdes a todos los invitados, éstos no los terminaron o se los dieron de comer al perro. Por otro lado, cuando un niño no quiere comer tomate le salen granos en todo el cuerpo.

En estos ejemplos vemos como en el cuerpo de los *jää’y*, entendido como espacio físico, toman lugar distintas manifestaciones asociadas a diferentes tipos de relaciones sociales que la persona establece con el medio que los rodea.

Para seguir hablando del sistema relacional imperante en Tlahuitoltepec, el siguiente capítulo ofrece un interesante recorrido en el análisis de la figura del *xëmaapyë* o especialista ritual; sin duda, un personaje caracterizado con suma injerencia en la vida diaria y por supuesto, en la vida ritual de la comunidad. Iniciado a partir de la experiencia onírica, el protagonismo del o la *xëmaapyë* es notable. Se trata de hombres y mujeres de conocimiento, reconocidos por su sabiduría y dominios particulares en el diálogo con lo extrahumano. Como se irá viendo conforme el texto avance, se trata de pilares fundamentales en la sociedad mixe, no solo por su papel en la puesta en escena de la actividad ritual, sino por su participación constante en la interpretación y co-creación de un presente que permite el atisbo de futuros.



# CHAMANISMO AYUUIJK

Como bien mencioné en el capítulo anterior, la persona *ayuuijk* es concebida como un todo compuesto de un alma, un cuerpo, una tona y una fuerza vital. En este sentido, es un conglomerado de elementos físicos y espirituales, todos necesarios para enfrentar las exigencias de la vida. Sin embargo, hay personas, solo unas cuantas que sin dejar de ser personas en el estricto sentido del término y de la noción compartida por los *ayuuijk*, cumplen funciones especiales y de suma importancia no solo dentro del plano de existencia compartido sino con otras entidades que coadyuvan en el hacer el mundo.

Este capítulo tiene como protagonistas a los especialistas rituales llamados *xēmaapyētē* (en plural) y se centra en la experiencia onírica como mecanismo de iniciación chamánica. Para tal efecto, abordaré la temática del sueño, su relevancia dentro de la cultura y el papel que juega en tanto canal de comunicación entre dos planos de existencia, el mundo ordinario y el mundo-otro<sup>56</sup> donde entidades humanas y extrahumanas coexisten. Dentro de los distintos relatos de iniciación recabados se enfatiza la presencia del Rey *Kontoy*, héroe cultural de los *ayuuijk*, quien funge como figura clave en la construcción y transmisión de conocimiento. Estas características, aunadas a otros elementos que se presentan a lo largo del texto, permitirán entrever dos cosas fundamentales: la centralidad de lo onírico en el chamanismo mixe y el dinámico rol que juegan los *xēmaapyētē* en Tlahuitoltepec.

---

56. Siguiendo a Perrin (1992) todas las sociedades con tradición oral, en especial las sociedades con chamanismo, oponen dos mundos: "este mundo", de lo cotidiano, lo ordinario..., y un "mundo-otro" poblado de dioses, de ancestros, de espectros, de criaturas fantásticas, y de seres de este mundo dotados provisionalmente de propiedades especiales como el chamán. El mundo-otro constituye un "espacio" dotado de propiedades específicas, positivas y negativas, delimitado de una manera fluctuante y relativa.

## ABORDAR EL SUEÑO

El sueño como fuente para el análisis antropológico ha sido un tema recurrente en las últimas décadas dentro de los estudios de las sociedades amerindias. Bartolomé (1991 [1977]), Tedlock (1987), Descola (1989), Kuper (1989), Perrin (1990), Galinier (1990) Langdon (2004), Orobítg (1999, 2001, 2002, 2004) y Niño Vargas (2007) entre otros, han trabajado los sueños en distintas culturas para dar cuenta de teorías indígenas del conocimiento.

Perrin (1990:7) en su trabajo titulado *Pensar el sueño y utilizarlo*, parte de la universal noción tyloriana de que el alma es una entidad que se separa del cuerpo, y que algunas sociedades, y acaso todas, asocian entre sí la noción del alma con las experiencias del sueño, la enfermedad y la muerte; donde cada cultura las integra en su universo lógico en forma específica.

En capítulos atrás señalé que para los *ayuujk* existen dos mundos: *tu'uk et* (un mundo) o lugar donde se lleva a cabo la vida del aquí y el ahora y el *ja tu'uk et* (un otro mundo) o lugar a donde se va después de la muerte. Estos dos mundos se representan con una espiral que gira de derecha a izquierda durante el *tu'uk et* y de izquierda a derecha para llegar al *ja tu'uk et*. Por estos dos mundos transitan toda la gama de existentes (personas, animales, entidades atmosféricas, muertos, deidades y ancestros) que componen el territorio *ayuujk*.

El individuo mixe, compuesto entre otras cosas, por un cuerpo (*ne'kx*) y un alma (*anmajää'wën*), sin diferir en este aspecto de otras entidades de la naturaleza se desenvuelve día a día en el *tu'uk et*. Sin embargo, una vez que muere, su *anmajää'wën*, que goza de una fuerte autonomía, hace un recorrido inverso al de la vida, pasando por las distintas hazañas que se vivieron durante la vida terrenal y después viaja al *ja tu'uk et*. En este sentido, una vez que la persona muere en este mundo, su "alma" alcanza el mundo-otro.

Sólo en algunas ocasiones, sin necesidad de morir, el *anmajää'wën* de una persona puede visitar el mundo-otro, recorrer lugares, visitar gente o actuar dentro de cualquiera de los dos mundos. Esa forma de hacerlo se da mediante la experiencia onírica. Cabe mencionar que todas las personas mixes sueñan y son capaces de dar interpretaciones de sus sueños respondiendo a una lógica cultural compartida, sin embargo, existen sueños extraordinarios experimentados por los chamanes o por los candidatos a serlo, que requieren de interpretaciones especializadas. En dichos sueños

se franquean los límites del mundo humano y alcanzan otros espacios mediante la capacidad de manipular “sus almas”. En este tenor, Lupo (2008) señala que entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, la existencia del *ecáhuil* o sombra como componente anímico fundamental del cuerpo es la sede del *agency* de la persona teniendo la capacidad de actuar en los sueños o a través de su *alter ego*.

Los mixes además de poseer un *anmajää'wën*, comparten la creencia, como bien vimos, en la existencia de un animal o entidad atmosférica (*alter ego*) que los acompaña desde su nacimiento hasta la muerte y que influye en su actuar en el mundo. Este compañero conocido como *tso'ók*, lo que se traduce como nahual o tona indistintamente, constituye una entidad anímica que también forma parte de la persona y, en algunos casos puede llegar a corporizarse en animal.

Continuando con la relación entre alma, muerte y sueño, Langdon (2004:3) comenta que aunque las teorías sobre los sueños varían de una cultura a otra en cuanto a la naturaleza del alma del sueño y la relación del pensamiento inconsciente y consciente, en la mayoría de los casos soñar se interpreta como un viaje en el cual la persona que sueña (o su alma) viaja a los dominios invisibles del universo. Mencionado otro ejemplo, entre los *pumé* de Venezuela, las relaciones con el espacio cosmológico son evocadas a través de los sueños, que se conciben como momentos cercanos a la muerte (Orobitg, 2001).

Partiendo de la existencia entre los mixes del *anmajää'wën*, la creencia de dos mundos, la presencia de chamanes (llamados *xëmaapyëtë* en lengua local), nahuales (*tso'ók*) y demás entidades extrahumanas; no solamente encontramos que la experiencia del sueño existe con especial intensidad, sino que está incluida en la visión y acción del mundo por su capacidad de conectar distintos planos de la existencia.

Autores como Perrin (1990:7) y Niño Vargas (2007) resaltan el uso social del sueño; el primero, explicando que las diferentes culturas usan los sueños socialmente transformando una experiencia individual en un modo de comunicación y una práctica cultural y el segundo, diciendo que el acto de soñar se traduce como una posibilidad de participación en el mundo ya que los individuos recrean, actualizan y transforman ordenadamente su cultura mientras duermen. Por otro lado, estudios como los de Orobitg (2004:4) proponen introducir el sueño en el estudio de las sociedades amerindias, para

dar cuenta de las teorías indígenas del conocimiento, ya que, el punto común de estos estudios, es la constatación etnográfica, en distintos contextos amerindios, de la relación que se establece entre sueño y conocimiento. Por lo tanto tenemos que el sueño en cuanto narración, posee un doble contenido social; es una forma de comunicación y transfiere conocimiento. Aunado a esto, dentro de la capacidad de acción social que porta, el sueño puede sugerir una transformación de la realidad, como podremos ver más adelante en los sueños interpretados como presagios o advertencias.

Me parece también interesante el lugar que ocupan los sueños desde su relación con la mitología y la ritualidad, porque desde mi punto de vista los tres, como formas de experiencia, ponen de manifiesto una visión general del cosmos dada por una cultura. Ya Freud y Lévi-Strauss compartían la base común de que los sueños y los mitos deberían conformarse a la misma forma de análisis, aunque Freud<sup>57</sup> siempre se interesó por los sueños y evidentemente Lévi-Strauss por los mitos. Esta perspectiva fue desarrollada más adelante por Descola (1989), quien argumenta que la analogía entre mito y sueño está dada por el uso común de ciertos tipos de procesos mentales más que por una identidad de contenido simbólico. "La interpretación metafórica de los sueños depende más bien de la gramática que combina reglas estructurales y códigos de referencia homólogos a los evidenciados por el análisis estructural de los mitos" (Descola 1989:439). Esto supone en su estudio de los sueños *achuar*, la relevancia de tomar en cuenta la gramática de la interpretación de los sueños para acceder a la lógica del pensamiento simbólico y de los significados profundos de los procesos mentales humanos. Ya que para él lo importante del sueño radica en la estructura social simbólica, es decir en los elementos que el sueño utiliza ideológicamente para organizar la cultura *achuar*.

Enfocándose en la relación con el mito, Perrin (1990:9) menciona el incesante vaivén que hay entre los sueños y los mitos, donde los mitos se proyectan en los sueños y los seres o actos del sueño son expresados posteriormente en lenguaje mítico. Así pues, soñar permite transformar el conocimiento simbólico en experiencia y por qué no, hacerse explícito en la práctica de un ritual. En palabras de Niño Vargas (2007:307), el sueño no se limita a representar el mito, también lo convierte en vivencia y experiencia de primera mano, lo cual se hace explícito en nuestro caso, como lo vimos en el relato inicial de la chica que soñaba con *Kontoy* y tal como lo veremos a con-

---

57. Vale la pena aclarar que los sueños se conectan directamente con la realidad particular de una cultura. Con lo que dicha cultura experimenta en un tiempo y contexto específicos, demostrando que la teoría freudiana no es universal.

tinuación en los relatos de iniciación chamánica que muestran la presencia del mismo héroe cultural y con esto el importante rol que tiene el mito en la vida cultural de los pueblos mixes.

Por otro lado, autores como Galinier (1990:70) establecen una relación entre el mundo de los sueños y los ritos. Dicho autor, centrado en las conexiones posibles entre la vida ritual de los otomíes, plantea que la exégesis de unos ritos como el Carnaval, manifiesta convergencias significativas con los contenidos de los sueños, como si estos dos tipos de experiencia –el sueño y el rito– utilizaran el mismo lenguaje, los mismos códigos e incluso la misma temática.

A todo eso, quisiera añadir que el sueño es un estado de conciencia de alto nivel afectivo, pues en ellos se presentan imágenes o se dan relaciones sociales o hechos que se inscriben en la memoria y son recordados; incluso, a veces más que situaciones que suceden en vigilia y que hacemos de manera automática (somos capaces de recordar un sueño pero no sabemos dónde dejamos las llaves hace cinco minutos). Es así que, si la percepción de la realidad tiene un contenido afectivo, la actividad onírica también lo tiene, lo que la legitima como real. Dicho contenido afectivo se deriva de que el soñante pueda trasladarse en tiempo y espacio, visitar a los ancestros, ser guiado por la figura mítica o héroe de su cultura, recibir un aprendizaje o ser iniciado en algún oficio; considerados y vividos todos como eventos reales. De esta manera la cultura identifica la experiencia del sueño como auténtica y verdadera.

Para el caso que nos corresponde, fue gracias a un *corpus* etnográfico, rico en prácticas rituales y mitológicas compartidas por los *ayuujk* que surgió un interés mayor en el estudio de los sueños. Lo que yo veía en Tlahuitoltepec, en conjunción con distintos hechos etnográficos reportados para diferentes sociedades mesoamericanas, me llevó a estudiar la importancia que se confiere al sueño dentro de la cultura mixe.

Como mencioné anteriormente, todos los *ayuujk* sueñan, pero hay ciertos personajes cuyos sueños van más allá de advertencias, augurios o presagios. Hay personas que en sus sueños tienen constantes luchas, se enfrentan a otros personajes, sufren, curan gente, reciben instrucciones o dialogan con los muertos. Si logran despertar es porque han salido victoriosos, pues de otra manera habrían muerto mientras dormían. Se dice que esas personas llevan una vida paralela en sus sueños y que al experimentar

distintos sucesos, traspasan la catarsis del sueño para jugar un rol dentro de su comunidad tomando un compromiso muy fuerte: ser *xëmaapyë*.

El carácter chamánico de los *xëmaapyëtë* mixes radica en la posibilidad de conexión con dos planos de existencia en donde mantienen relaciones cercanas con las deidades, los muertos y diferentes entidades anímicas para recibir órdenes, conocimientos, negociar o tratar enfermedades. El sueño en la cultura *ayuujk* hace posible esta comunicación y funge como un mecanismo de iniciación y práctica que reemplaza el estado de éxtasis dado por Eliade para definir la iniciación y práctica chamánica en estricto sentido. Al ser elegidos mediante los sueños, los *xëmaapyëtë* entran en un estado de conciencia extraordinario que es percibido como real y que los conecta con el mito de origen.

En el sueño aparece *Kontoy*, héroe cultural mixe, que los guía reproduciendo la imagen arquetípica del "chamán". Bartolomé (1991:101) afirma que si bien la comunicación con el más allá es sólo una de las facetas de las acciones chamánicas, la normatividad presente en el mito, posibilita al chamán una vía de acceso hacia el origen de sus propios poderes. En este caso, todas las conductas del chamán recuerdan a las del héroe cultural. Si éste instauró el orden sacro-social sobre la tierra, la función primordial del chamán será mantener la continuidad de dicho orden, actuando como un representante del orden divino.

Para distintas culturas del mundo, incluida la *ayuujk*, el sueño es entonces una de las formas de acceder al conocimiento chamánico y al mundo-otro, lo que permite a los *xëmaapyëtë* intervenir como especialistas en las prácticas rituales (agrarias, terapéuticas, adivinatorias, del ciclo de la vida) que se llevan a cabo en la cotidianidad de sus pueblos.

El sueño, al igual que el ritual, es un medio que permite la puesta en relación de seres humanos y extrahumanos; relaciones necesarias para el normal desarrollo de la vida social *ayuujk*. Todos podemos participar de un ritual, así como todos podemos soñar. Pero los *xëmaapyëtë* son justamente los que pueden, en ambos casos, establecer relaciones exitosas con las entidades extrahumanas que pueblan "este mundo" y el "otro mundo" y de cuya participación depende la vida del pueblo.

El relato con el que empieza este libro habla de una chica y sus sueños con el rey. Como verán ahora, en una sociedad cuyos especialistas rituales

son iniciados a través del sueño, esto no es cosa menor. Para adentrarnos de manera profunda en la experiencia onírica *ayuujk* y sus significados, a continuación hablaré de los sueños cotidianos, seguidos del tratamiento de la figura del *xëmaapyë* para finalmente abordar los sueños de iniciación *xëmaapyë* con el propósito de aproximarnos al chamanismo mixe y por tanto entender la relevancia que esta institución conserva como uno de los pilares identitarios más fuertes dentro del pueblo *ayuujk*.

## LOS AYUUK Y LOS SUEÑOS COTIDIANOS

“Ja awä’ätsënäjtën, taxoo’nënäjtën ja’yë yikpääty kumä’äy jotp”

(La libertad sólo está en los sueños). Facundo Vargas

Antes de hablar de los sueños de iniciación *xëmaapyë* quisiera comenzar afirmando que para los mixes de las tierras altas, soñar (*kumä’äy*) es una experiencia muy importante dentro de la vida cotidiana, una parte que complementa la existencia. Existen sueños que son comunes a todas las personas, sueños que reflejan sucesos y escenas de lo que acontece en el estado de vigilia. Por otro lado, hay sueños más significativos en donde aparecen elementos que pueden interpretarse de distintas maneras. La palabra *kumä’äy* proviene de la raíz *ku* (hacer algo en lugar de otro, el que posee algo, dueño de) y *mä’äy* (sueño de dormir).

Ampliando un poco más, el vocablo *ku* o *koo* (de acuerdo a la variante) cuyo significado es hacer algo en lugar de otro, el que posee algo, o dueño de; es utilizado además en palabras como *kookäjpäpë* (el que habla en lugar mío), haciendo referencia a las personas que se mandan llamar en rituales o ceremonias para pronunciar palabras sagradas. También están las *kooyé’ëpye* (las que caminan en lugar tuyo) que son señoras que se dedican a hacer ofrendas por otras personas que están enfermas, por tanto, se encargan de caminar al cerro, ofrendarlo y abogar por la persona frente a los dioses. En el caso del sueño, una propuesta es que podría referirse al alma que sale y viaja en tanto que el cuerpo de esta alma queda dormido.

Por lo tanto, *kumä’äy* puede interpretarse como “ser dueño de tu propio sueño” o “tener sueño (de dormir) en lugar de otro”. Pero al igual que en el caso de “alma”, creo que sería mejor decir que significa simplemente “soñar”, ya que puede tener por lo menos dos posibles etimologías distintas.

Lo cierto es que el soñar como acto, comunica algo de acuerdo a su contenido, y dicho contenido es parte de un código socialmente construido que permite ser interpretado. En este caso, la población de Tlahuitoltepec otorga significados preestablecidos –en términos generales– a tales contenidos, pues para la mayoría de ellos los sueños infieren en la realidad, de tal modo que son casi siempre la primer conversación que se tiene al iniciar el día.

Frank Lipp (1991) que nos proporciona una maravillosa descripción de la vida ritual de los *ayuujk* de tierras bajas explica que, al parecer coexisten siete almas, de las cuales, cuatro permanecen en el cuerpo para mantenerlo y tres salen cuando la persona duerme. Una busca salud y alimento, otra bienes y fortuna y la tercera vigila de peligros y futuras dificultades. Cuando la persona despierta, las almas regresan al cuerpo. Sin embargo, las almas son muy delicadas en sus trabajos nocturnos, pueden entrar en conflicto y ser derribadas por sus enemigos. Estos castigos pueden deberse a que su dueño las abandona al no dar ofrenda a sus deidades. Si las almas son lastimadas, entonces la persona puede caer enferma y los problemas con espíritus contrarios son comunicados a través de sueños vistos como presagios. Entre ellos, el autor menciona que soñar con piojos en la cabeza y manos pronostica por ejemplo, negocios fallidos mientras que soñar con muerte significa pérdida de cosechas o dinero. Por su parte, soñar que te muerde una avispa o te ataca un tigre indica la presencia de enemigos en el camino y soñar que la esposa de un individuo muere puede ser presagio de la muerte de la propia pareja. Cuando un santo masculino aparece en un sueño es presagio de la muerte de un familiar femenino y viceversa. Soñar que se abraza a una mujer pronostica éxito en la cacería de venado pero la unión sexual siempre será interpretada como terrible enfermedad, malas cosechas o pérdida de un familiar. Si se tiene ese tipo de sueño es mejor no ir a la milpa pues la persona podría ser mordida por una víbora (Lipp, 1991:45).

Con base en este tipo de interpretaciones, presento una incipiente clasificación de los significados de los sueños para los *ayuujk* de tierras altas, principalmente compartidos por los habitantes de Tlahuitoltepec. Cabe mencionar que todos conocen dichos significados, pero en algunos casos los confunden y deben recurrir al especialista para que se los aclare.

## **SUEÑOS DE ADVERTENCIA**

Para algunas personas los sueños son advertencias o bien el reflejo de lo que uno vive mientras está despierto. Dentro de la siguiente descripción



se hace hincapié en que los sueños están íntimamente ligados al entorno en que se vive.

"Para nosotros el soñar es como una advertencia de las cosas que pueden suceder. Se puede soñar una fiesta o soñar cosas espantosas como lugares accidentados, carreteras, barrancas. Los mixes estamos amarrados o sujetos a algo, entonces los sueños nos advierten. Cuando tenemos un sueño pesado, acudimos con un adivino o *xëmaapyë*, quien guía o interpreta los sueños. Ellos son los que dicen que se debe hacer. Los sueños pesados se dan cuando hay inseguridades o preocupaciones, pero el sueño siempre circula en el entorno que conocemos o que nos es familiar. Los niños por ejemplo no sueñan mucho, porque están libres de ataduras, están frescos, y así circulan por la vida. La gente que trabaja el campo, que va al rancho, pues sueña mucho con animales, cerros o ríos que debe pasar"

(Juan Martínez).

El sueño advierte de los sentimientos que las personas pueden tener hacia alguien, tal es el caso de la envidia, la cual se manifiesta cuando se sueña con un toro. También existen sueños que advierten de problemas como discusiones o peleas que se interpretan como que alguien tiene envidia y ataca a otra persona porque quiere problemas. Se dice que cuando aparecen culebras, bueyes o perros que persiguen, hay alguien o algo que te está buscando, un contrario que te está haciendo mal.

## **SUEÑOS DE PRONÓSTICO O ADIVINACIÓN**

En Tamazulapan se cree que los sueños son algo previo a la vida real y son necesarios porque dan la clave para ver lo que pasará en un futuro. Los sueños son ambivalentes, tanto pueden comunicar problemas como cosas buenas. Es por eso que el sueño debe desenvolverse y desenredarse para poder ser entendido e interpretar las señales. Dicen que si sueñas que bailas con una muchacha que no conoces indica que tendrás éxito en la conquista de una mujer, por el contrario, si sueñas que bailas con una conocida, es de mal agüero. Al respecto, me dijeron que: "entre los mixes, cuando se sueña un río es que la gente está hablando mal de uno, cuando se sueña un toro es que la gente te tiene envidia o coraje". Tienen la creencia de que cualquier cosa extraña que se sueña es augurio de que algo malo puede suceder, por tanto lo que se recomienda hacer es ir con un *xëmaapyë* para ver qué quiere decir el sueño. Muchas veces él puede interpretarlo y alertar sobre el futuro diciendo qué es lo que puede pasar o si alguien está haciendo algún daño. Asimismo, los sueños, junto con las apariciones repentinas de animales, cumplen la función de presagios o mensajes que un individuo recibe como alerta de lo que está pasando, de alguna desgracia que está por suceder o

para indicar si existe alguna falta en relación con los rituales que ha hecho o que está por hacer una persona.

Por otro lado cuando se sueña con casas de dos o tres pisos o sueños de ciudades bonitas, quiere decir que más adelante va a haber progreso, éxito en el trabajo, algunos logros. Esas casas son más bien como las de la ciudad y si “uno tiene fe y trabaja pues llega a hacerse realidad”. Cabe mencionar que el imaginario sobre la ciudad bonita coincide con el lugar al que van los muertos o *ja tu’uk et*, que se sabe que es bonito, grande y que uno quiere ir para allá.

Dentro del imaginario de los sueños *ayuujk* se han incorporado elementos nuevos como aviones o autobuses, lo cual significa muerte segura de algún familiar, pues dicen que por su forma, tanto el avión como el autobús dan idea de un ataúd o de una caja, que en sueños las personas van preparando para sus difuntos. (Juan Carlos Reyes, comunicación personal). Estas incorporaciones son prueba del dinamismo del imaginario onírico. Lo que evidencia, siguiendo a Bartolomé (2005), que cada cosmología desarrolla sus propias estructuras de cognición y de sentido a lo largo del tiempo demostrando su historicidad y dinamismo; pues, como afirma Orobitg (2002:408), “los sueños son medios para expresar y construir tanto la identidad individual como social. En este sentido los sueños producen historias sobre los individuos y la sociedad que son constantemente actualizadas”.

## **SUEÑOS QUE SON MENSAJES DE LOS MUERTOS**

Los *ayuujk* sueñan constantemente con algunos animales, como cucultras, tigres, leones, murciélagos. Estos sueños son interpretados como entrega de mensajes por parte de difuntos, deidades y otras entidades extrahumanas que quedaron inconformes y vienen a reclamar algo en forma de animales. El adivino también puede informar, en su caso, si un pariente difunto al que se sueña, o su animal (*alter ego*) no está descansando en paz y por eso se está haciendo presente para solicitar ayuda. En ese caso el adivino dice qué se debe hacer y qué ofrendas se deben dejar en el cerro Zempoaltépetl o en el panteón, ya que estos dos lugares conectan con el inframundo y por tanto con los muertos.

En Tlahuitoltepec siempre se ha vivido en unidad, mejor entendida como una dualidad tanto con los muertos y los vivos. Siempre se le ha tenido respeto a los muertos, no sólo en todos santos, constantemente se les está ofreciendo, se les platica, se les pide perdón. Cuando se sueña que un muerto llora o va vagando o que te dice ven, el adivino te dice que no está descansando en paz y que cuando murió probablemente no rezaste o que cuando vivía no te ocupabas de él. El

adivino te dice como hacer la ofrenda para que el muerto descanse y deje de aparecer en los sueños. La creencia es que ellos deben descansar allá en su lugar y nosotros tener ese sentimiento de tranquilidad acá. Pero a veces la gente no hace caso a esas cosas y no cumple con el respeto a los muertos. Como enojo, los muertitos te pueden causar enfermedades, accidentes, o molestarte en sueños constantemente. A lo mejor no es contigo directamente, pero con tus hijos o tu familia. Por eso en cuanto se hace la ofrenda todo se compone y no pasa nada (Basilisa Vázquez).

## SUEÑOS CON ALIMENTOS

Existen interpretaciones respecto a los alimentos que se ingieren durante el sueño, por ejemplo cuando sueñas que comes carne, significa que alguien va a morir o, en caso de tener ganadito o animales domésticos, que probablemente uno va a morir. Si por ejemplo, te dan de comer tierra roja es que te van a matar.

Como se puede observar, los *ayuujk* interpretan los contenidos manifiestos en sus sueños y de ahí toman las precauciones pertinentes en la vida cotidiana. El sueño generalmente circula dentro de las cosas que son familiares para el pueblo. Se sueña con animales, casas, comida, fiestas, el monte y elementos de la vida cotidiana.

El lugar donde se sueña es principalmente la casa, cuando las personas duermen por la noche. Pero también muchos sueños, sobre todo en los que figura el territorio, los cerros, los animales, son sueños que la gente tiene cuando toma un descanso en el campo, en su milpa o cuando se traspasan las fronteras del pueblo. Ahí se suele soñar con los peligros del monte, ya que se sabe que el paisaje está cargado de entidades extrahumanas que pueden provocar daños si no se les tiene respeto. En este sentido, el sueño muestra que la naturaleza está socializada y que el sueño se conecta con la realidad específica de la cultura. Sucede que en los sueños de iniciación, como veremos, los mixes pueden convivir con todo tipo de seres, dialogar con animales, con héroes culturales y recibir mensajes del *ja tu'uk et*.

## LOS XĒMAAPYĒTĒ DE LA MIXE ALTA

Para hablar de los *xĕmaapyĕtĕ* (especialistas rituales mixes) es necesario hacer mención del vocablo *xĕw* del que se deriva su composición. La palabra *xĕw* es comúnmente utilizada para nombrar distintos fenómenos de la naturaleza y de la vida humana que se encuentran en constante relación,

pues la misma palabra se usa para referir al sol, al día, al nombre y a la fiesta. Regino (2003: 11) afirma que este vocablo sigue una lógica del pensamiento mixe en donde la “fiesta es una expresión simbólica y colectiva del sol que con su luz genera vida; el día que al iluminarnos nos da horizonte; y el nombre, que es la base de la identidad individual”. Al respecto, Bartolomé (comunicación personal) propone que si uno de los papeles del especialista es la relación con el calendario y por ende con el tiempo, la palabra “sol” está asociada al tiempo, pues de hecho, como se observa en la península de Yucatán, el antiguo sacerdote maya era llamado *Ah Kin* “El del Sol”, que equivale a “cronólogo”. Así pues, el sol, al igual que en otros pueblos indígenas de Mesoamérica, tiene un simbolismo central en la religiosidad mixe. Está vinculado con el día, cuyo complemento, la luna (*po’ó*), representa la noche. Estos dos elementos tienen una importancia peculiar en la cuenta de los días y las noches para los mixes; un pueblo que desde tiempos remotos se preocupó por llevar un calendario adivinatorio para poner el nombre de las personas en asociación con su *tsó’ok*. Éste énfasis por el cómputo del tiempo les ha permitido conservar un sistema calendárico propio compuesto por veinte signos (veintenas) y trece numerales (trecenas), los cuales dan una combinación de 260 días que componen el calendario ritual mesoamericano<sup>58</sup>.

Entre los mixes, este calendario es conocido como *xëë tu’u* o “camino de los días”, utilizado entonces por los *xëmaapyëtë* o “contadores de los días” para adivinar y diagnosticar enfermedades, predecir viajes o negocios o interpretar los sueños. Es por ello que los guardianes de los días o los que tienen el poder sobre el tiempo (*xëmaapyëtë*), lo que se traduce al español como “abogados”, son personajes caracterizados de suma importancia en la región mixe.

Guido Münch (1996) dice que de acuerdo con los restos del calendario prehispánico, los abogados mixes, verdaderos regidores del tiempo, saben qué días son propicios para las actividades rituales del ciclo agrícola ligado al ciclo anual de festividades. Asimismo, presiden rituales del ciclo de vida de los individuos desde el nacimiento hasta la muerte. De acuerdo a la literatura revisada (Miller 1956; Villa Rojas 1956; Lipp 1991; Münch 1996; y Maldonado y Cortés 1999) en algunas comunidades mixes los *xëmaapyëtë* manejan además

---

58. De acuerdo con Facundo Vargas (comunicación personal), originario de Tlahuitoltepec, más que el manejo estricto de un calendario de 260 días, lo importante recae en que actualmente se conserva una cuenta de los días o numerales sagrados independientemente de que esta cuadre o no con dicho calendario prehispánico.

psicoactivos y hongos alucinógenos<sup>59</sup> para curar, adivinar o dirigir rituales. Estos especialistas conocen el funcionamiento del orden humano y extrahumano y a través de la ingesta de estos agentes pueden saber las causas de la ruptura de su equilibrio. Sin embargo, entre los *xëmaapyëtë* que yo conozco, la experiencia del consumo de psicotrópicos no se lleva a cabo.

Para Lipp (1991:150), quien prefiere llamarlos curanderos, la mayoría provienen de familias en las que ya sea el padre o el abuelo eran chamanes y obtienen una formación complementaria a través de curanderos no familiares y de las deidades *ayuujk*. Este autor, habla de dos patrones de iniciación. Una, donde el individuo recibe el mandato de la “madre tierra” para iniciarse bajo el consumo de hongos psicotrópicos. Iniciación donde el individuo permanece dos o tres días en la montaña tratando de sobrevivir y rezando a dios por el poder de curación, hay abstinencias de habla, sexo y comida excepto nueces y miel. Durante el proceso queda temporalmente ciego, recibe el conocimiento de plantas y además regresa a la comunidad con el don de clarividencia. Posteriormente tiene sueños donde su mente debe salir a otros lugares o donde se le despliegan imágenes, aunque ambos eventos siguen siendo en el umbral de la conciencia. En el otro tipo de iniciación, el curandero no tiene un conocimiento sobre plantas, aquí, el elegido aprende de adivinación, oraciones especiales, disposición y procedimientos rituales a través de sueños. Además el curandero puede pasar un largo período de tiempo viajando a varios pueblos para adquirir el dominio de muchos rituales adicionales pagando en efectivo a los profesionales o mediante el intercambio de información ritual. En esta región (mixe baja), el sueño iniciático generalmente ocurre cuando la persona se encuentra en un estado de crisis económica o existencial.

Para el caso que he registrado etnográficamente, los *xëmaapyëtë* pueden ser iniciados de tres maneras: por medio de sueños y revelaciones, por herencia<sup>60</sup> o siendo discípulos de otro *xëmaapyë*. La recurrencia a este

59. De acuerdo con Juan Carlos Reyes (comunicación personal), en la comunidad de Alotepec, mixe, sin ser consideradas *xëmaapyëtë*, existen señoras que consumen *näaxwiinyëëtë* (mundo entero), que es un hongo o *maaxu'unjpäjk* (sagrado-hijo-hueso) que es la semilla de una planta, conocidos como los adivinadores (*aatëëpë*), pues no se puede pronunciar su nombre. Este hongo o la semilla son consumidos por una señora especialista (generalmente viuda) que días antes guardó la abstinencia (sexual y alimentaria) necesaria. Una vez que ingiere la sustancia, entra en trance y a través de ella, el hongo comienza a hablar. Se considera que el hongo todo lo sabe, todo lo ve y nada es secreto u oculto para él.

60. La herencia es otra vía de adquisición del don de ser *xëmaapyë*, existen familias en donde el abuelo, el hijo y el nieto han sido especialistas rituales. Se dice que generalmente son personas que comparten un nahual fuerte, es decir que el nahual también se hereda. El caso que conozco es el de una familia de *xëmaapyëtë* con nahual de rayo, pero cabe mencionar que la adquisición del don por herencia es la menos común hoy en día.

tipo de especialistas es constante y encaminada para la realización de diversos rituales que tienen lugar en la unidad doméstica, en el campo santo, en el cerro Zempoaltépetl o en otros cerros circunvecinos. Son los *xëmaapyëtë*, hombres o mujeres conocidos y respetados por todo el pueblo quienes a partir de una experiencia iniciática (que puede ser la onírica) aceptan el compromiso de servir a los demás para la curación, adivinación y atención en lo relacionado a la vida ritual. Son especialistas nativos que colaboran en el mantenimiento y desarrollo de los sistemas cosmológicos y por consiguiente en la identidad cultural de sus pueblos, además de que se comportan como depositarios y actualizadores de las cosmovisiones indígenas (Bartolomé 1997:115 y 121).

Como es común encontrar en las sociedades mesoamericanas, el poder de manipular lo extrahumano siempre es dual. Los especialistas rituales tienen la capacidad de usar dicho poder para el bien o para el mal frente a un suceso o persona, ya que bien o mal dependen de la perspectiva del individuo que los promueve. Esto es a lo que Bartolomé (2005:28) llama “dualidad ética”. Así, pueden orientar sus poderes tanto para proteger, curar y prevenir como para realizar males o daños a las personas. En las siguientes notas, se menciona el papel que juegan los *xëmaapyëtë* de diferentes pueblos de la región Alta y algunas de las técnicas a las que recurren para tratar a sus pacientes.

En Chichicaxtepec, en la parte Alta, los *xëmaayya* son consultados sobre los tiempos propicios para los trabajos agrícolas, para los ritos de nacimiento, el cambio de autoridades, realizar sacrificios, conocer la cura de algún enfermo, pedir novia o encontrar objetos perdidos. Se ayudan echando maíces para leerlos. También curan, incluso enfermedades como el espanto: el *xëmaayya* sube al cerro en día propicio llevando la ropa del enfermo y sacrifica un pollo para poder llamar al alma. (Maldonado y Cortés 1999: 110).

El *ximeepy* es la persona indicada que se dedica a dar el camino de la verdad, del pasado, presente y futuro, descifrando a través de *mokpajk* (granos de maíz). Para ser *ximeepy*, se adquiere de dos maneras, la primera, que es hereditaria y la segunda, que es dada por un *ximeepy* de avanzada edad que ya no puede realizar este oficio y antes de renunciar, es su obligación de entregarlo a otra persona que bien puede ser algún familiar que tiene este don o alguna otra persona no del parentesco. (Martínez 1987:131).

Cabe mencionar que no todos los *xëmaapyëtë* actuales saben llevar la cuenta de los días, utilizan el maíz para adivinar o toman psicoactivos. Sin embargo, me comentaron que los hay en otros pueblos o que también hay unos que se apoyan en las cartas como oráculo y otros que ocupan *nëksaixpy*

(ver el papel sagrado) que son unas libretitas<sup>61</sup> donde llevan los registros de la cuenta de los días o los augurios.

De lo que mi trabajo de campo arroja, los *xëmaapyëtë* son consultados para la curación o por la gente que va hacer un ritual que implica ofrecimientos y sacrificios en el cerro. Nunca vi la libretita del *xëmaapyë* pero si una hoja que tenía una mujer que hacía un compromiso, con la cuenta de objetos a ofrendar dada por el *xëmaapyë*; pues es él o ella quien determina lo necesario para efectuar la ofrenda ritual. Asimismo, se encarga de dirigir los ritos e interpretar las señales a partir de la dirección que toma la sangre al ser derramada o el punto cardinal donde cae el cuello del ave durante el sacrificio.

Pero la cuestión que aquí nos interesa dilucidar es que, si bien el *xëmaapyë* es un personaje de gran importancia capaz de intervenir y mediar distintos aspectos de la vida de los *ayuujk*, ¿Cómo es que una persona se vuelve *xëmaapyë*? ¿Qué hace que un *xëmaapyë* pueda entrar en contacto con potencias extrahumanas para interpretar, adivinar o curar? ¿Cuál es su compromiso?

## INICIACIÓN: SOÑAR, ENFERMAR Y GANAR LA BATALLA

*“Cualquiera que sueña, posee un poco de shamán: tem un poco pajé”.*

*Dicho Kagwahiv*

En la mixe alta, sobretudo en la comunidad de Tlahuitoltepec, existen varios *xëmaapyëtë* que han sido iniciados a partir de uno o varios sueños. Es, en este aspecto, que relaciona a los *xëmaapyëtë* con el sueño, que quisiera detenerme un poco, mostrando distintas narraciones iniciáticas donde la experiencia del sueño forma parte decisiva del futuro especialista. Perrin (1990:9) menciona que el uso de los sueños y el chamanismo son prácticas inspiradas, que se alimentan de la literatura oral y de los mitos, aparentemente separados de la experiencia diaria, pero que fundan la visión general del mundo. Al respecto, Langdon (2004:3-4) afirma que en muchas culturas soñar es la llave de acceso al poder chamánico y precisamente debido a su relación con el chamanismo es que encontramos que mitos, sueños y rituales comparten sistemas simbólicos similares. El siguiente relato explica que quien posee el

61. Entre 1984 y 1986, Cecilia Andrade realizó trabajo de campo en las comunidades de Camotlán, Mazatlán y Cotzocón mixe, donde encontró registros calendáricos y libretas escritas por los *xëmaapyëtë*. En 1995, como resultado de dicha investigación publicó: *Xëë Tun: O caminho do sol. Um estudo sobre os mixes do México*. FFLCH/USP. Universidade de Sao Paulo.

don de acceder al poder chamánico, se ve obligado a cumplir ciertas tareas que le son encomendadas:

La gente que tiene este tipo de sueños, dice que en ellos encuentra a una persona grande que le indica y le da consejos que debe seguir. El que sueña se debe preocupar por cumplir lo que se le ordena, pues si no lo cumple se enferma y puede hasta morir por no hacer caso a lo que se sueña. Cuando una persona tiene el don y sueña, debe asegurarse, o sea, debe ofrendar lo que le pide la persona mayor en sueños (pollos, guajolotes, ir al cerro). A veces no hay dinero y no quieren cumplir y sigue soñando. Si la persona no cumple, está en peligro de morir, así que su familia lo debe ayudar con el compromiso. A veces enferman gravemente y una vez que cumplen con sus ofrendas, comienzan a curarse (Nazarea Díaz).

Tratar el sueño como una experiencia clave en la vida de cualquier persona resulta más difícil de lo que uno supone. Pisar este terreno implica adentrarse a un mundo al que no cualquiera otorga acceso, pues se penetran lugares y situaciones culturalmente íntimas. A su vez, querer encontrar en dichas experiencias rasgos que definan una especificidad étnica es aún más arriesgado. Para el caso de los mixes, fue, en el contexto de la iniciación *xë-maapyë*, donde pude abordar el tema de los sueños a partir de comentarios que se me habían hecho con anterioridad. En el testimonio que sigue, Luis Pérez relata cómo su mamá fue teniendo sueños que poco a poco la hicieron tomar el compromiso de ser *xëmaapyë*.

Desde hace muchos años mi mamá tenía sueños en los que se le revelaba cómo curar, o cómo acomodar los huesos, pero ella no se atrevía a tomar el compromiso de ser *xëmaapyë*, es por eso que por mucho tiempo no puso atención a esto. Hace apenas unos años, ya a una edad madura, se animó a aceptar el compromiso y desde entonces ofrece sus servicios a gente del pueblo a cambio de comida, bebida o una remuneración simbólica. Ella ha atendido los partos de sus hijas y nueras, cura de torceduras y para cuestiones rituales es consultada para el conteo de elementos que se ofrendan.

A partir de este comentario, me interesé por Teresa, madre de Luis e Inés, con quienes tuve largas pláticas acerca del don de su madre. Para comenzar, me relataron cómo Teresa comenzó a tener sueños donde recibía avisos y en los que era transportada a diferentes lugares experimentando cosas que no podía hacer en la vida ordinaria:

Mi madre empezó a tener sueños especiales como a los 50 años, bueno, desde antes empezó a recibir pequeños avisos o llamadas en otros sueños. Soñaba que la seguían personas y la obligaban a tomar un compromiso. Soñaba que una de estas personas enviada por *Kontoy* la llevaba a pasear por el cerro, donde



había grandes construcciones de los antiguos. Entraban en uno de los cuartos y le entregaba un libro grande<sup>62</sup> que debía leer para ser *xëmaapyë*, pero ella no lo recibía porque no sabía leer, entonces decía que de nada serviría. Se resistió en varias ocasiones y consultó a varios *xëmaapyëtë* que le decían que debía aceptar el compromiso. Se soñaba en el mar, el cerro y cuando sentía que la perseguían, huía en dirección al Zempoaltépetl, se subía hasta la punta, una vez ahí, volaba con todo y cerro y desaparecía de la vista de sus adversarios.

Al parecer estos sueños eran cada vez más constantes y Doña Teresa sabía que algo especial se le estaba pidiendo, solamente que “tomar el compromiso” era una decisión muy fuerte para ella. Sabía que de ahí en adelante tendría que ponerse a disposición de los demás y entonces, quién se iba a ocupar de alimentar y atender a sus hijos. Doña Teresa siguió soñando y negándose en su caso a tomar aquel libro grande que le ofrecían, hasta que sucedió lo que a continuación cuenta la narración de su hija Inés:

Por ahí del año 1977, mi papá se encontraba muy enfermo, acabado y adelgazado. Mi mamá se preocupaba mucho pero no encontraban su curación. Entonces una noche lo soñó, estaba ahogándose en un pantano, sólo se alcanzaba a ver su cabeza y parte del hombro. Ella corrió hacia él para rescatarlo, pero fue algo que le costó mucho trabajo porque había gente mala a su alrededor que no la dejaba salvar a su marido. Una vez que pudo sacarlo, lo llevó hacia un lugar seguro y ella regresó con su machete y venció a los malos que la seguían. Al despertar se dio cuenta que mi papá poco a poco se iba recuperando hasta estar sano otra vez. Los malos o vigilantes que aparecían en su sueño eran mujeres vestidas con ropas amplias con las que tuvo que pelear.

A partir de este suceso, Teresa tomó en cuenta el don que tenía, pero antes de aceptar la encomienda siguió trabajado en sueños. También comenzó a tirar el maíz para leerlo, técnica que aprendió de otro especialista, pero esta actividad implicaba mucho más compromiso porque requería acompañar al paciente durante su enfermedad. Así que, a partir de que aceptó su compromiso, más bien se dedicó a hacer limpias con huevo; en ellas salen los motivos por los que alguien sufre de algún mal o enfermedad. Muchas veces es resultado de no haber cumplido una manda, o si existe una negativa para la llegada de una criatura dentro del hogar. También acomoda huesos y la utilizan como *xëmaapyë* en las actividades rituales para determinar las cantidades y elementos a ofrendar. En el siguiente relato vemos cómo en

62. Pedro Pitarch (1996:220) relata algo muy similar entre los chamanes tzeltales, basado en la experiencia de un hombre al que en sueños le fue entregado un libro muy voluminoso de tapas rojas donde estaban contenidos todos los textos, sin faltar ninguno, de las oraciones de curación, así como técnicas de diagnóstico y algunas recetas de preparación de hierbas medicinales.

los sueños de Teresa, aparece una persona que la orienta para curar, pedir elementos para confeccionar una ofrenda o para dirigir los partos:

En sus sueños, es una viejecita, enviada de *Kontoy*<sup>63</sup>, la que le indica las cosas que debe ofrendar (la cantidad de guajolotes, pollos o gallos, el color, el número de manojos a ofrendar) o cómo curar. También fue aquella viejecita quien le reveló cómo ser partera porque mi mamá nunca tomó un curso. Ella tuvo a sus hijos sola, sin ayuda de nadie, fueron doce partos y quince hijos. Si mi mamá no transmite a sus pacientes la indicación de la viejita, es decir si la ofrenda va incompleta u olvida pedirles algo, la viejecita le reclama en sueños. También dice que en sueños escucha vocecitas y que cuando sueña mucho, no descansa y durante el día está muy preocupada (Inés Pérez).

Asimismo, Doña Teresa en una ocasión, ya siendo *xëmaapyë*, soñó la manera de prevenir un accidente en el pueblo. Hace algunos años, mientras su yerno era el Secretario de bienes comunales en Tlahuitoltepec, hubo un derrumbe muy fuerte y no paraba. Doña Teresa soñó entonces a un señor grande, vestido de traje mixe con su pantalón enrollado de un lado<sup>64</sup>. Los dos caminaban por el pueblo y justo en el derrumbe se encontraban. El señor y Teresa se saludaron y comentaron sobre lo fuerte que estaba el derrumbe. Entonces el señor le decía:

– No mija, esto solo va a parar si le dan “sus tres gotitas”.

Al día siguiente, Teresa despertó y buscó a su yerno para contarle el sueño. En el lugar del derrumbe, donde salía el chorrito de agua, fueron a hacer sacrificios, una misa y la gente de la comunidad fue a tirar tres gotitas de mezcal. El derrumbe paró. Esta narración nos acerca al plano de lo que un sueño puede comunicar o cómo a través de él se accede a un conocimiento.

Al respecto, Orobítz (2002:400) menciona que el “sueño crea y ordena, explica los acontecimientos y les da un significado. En otras palabras, el sueño aparece al mismo tiempo como una acción trascendente y como una forma privilegiada de acceder al conocimiento, en particular el significado profundo de los acontecimientos y de las leyes que rigen la vida social”. Como el caso

---

63. En este relato podemos constatar, siguiendo lo dicho por Bartolomé (1991) en su libro sobre los *avá-katu-été* del Paraguay, que el papel del héroe cultural sirve de modelo de la institución chamánica. Esto se dice también, y concretamente para los mixes, en *El Rey Cong-Hoy: tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca* (Barabas y Bartolomé 1984:65).

64. En este punto del sueño, el señor que se aparece a Teresa puede ser, o bien la personificación del héroe cultural *Kontoy* o puede tratarse de un emisario o espíritu auxiliar quien actúa como intermediario en la transmisión del conocimiento.

de la iniciación de Teresa<sup>65</sup>, existen varios en la comunidad de Tlahuitoltepec. A continuación presento el narrado por Basilisa sobre su padre, en el cual podemos observar distintos momentos de la iniciación como *xēmaapyë*:

Los adivinos sueñan, mi papá fue adivino, tuvo un proceso muy feo, a él no lo dejaban en paz, lo torturaban en el sueño. Lo veíamos como se retorcia dormido y lo agarrábamos, pensando que le daban ataques pero no era eso. El decía que no sabía lo que le pasaba. Por lo regular, tenía sueños cuando estaba tomado. Alguien le decía que tomara y en ese momento se posesionaban de él. Se le presentaban muchas figuras, un monstruo con cabeza de puerco o de tigre y un señor bueno que no conozco. Siempre se veía en el cerro, lo llamaban y él se negaba a ir, por eso lo torturaban. Se rompía la camisa y se lastimaba cuando soñaba. Te dabas cuenta si estaba con el hombre bueno o con los malos, por los movimientos que hacía. En realidad no parecía que estaba dormido, pero él tenía las visiones y mi mamá le preguntaba qué pasaba. Él decía que lo habían llevado a un paseo, que los había seguido pero que ahí la salvaba a ella porque la querían matar, entonces él en los sueños defendía a su familia.

Hasta aquí podemos notar como la persona experimenta sueños que desconoce, que lo descontrolan y que no entiende. Los vive como una experiencia dolorosa, en donde aparecen animales o seres que no conoce y que le piden que los siga. Se presentan entidades negativas y positivas, pero en realidad el individuo no sabe qué hacer. Sólo se siente en peligro y trata de salir adelante peleando o defendiendo a su familia. Estos sueños van siendo cada vez más constantes, al principio aparecían cuando la persona ingería alcohol, pero después aún en ausencia de éste se repetían. Después de consultar con un especialista, le dijeron que tenía un poder y que debía confrontarlo. Entonces llegó el momento en que tenía que seguir una estrategia, pero el camino se volvería más doloroso. Le aseguraron que vería a sus muertos y se enfrentaría a situaciones que iba a controlar para ser iniciado. Entre ellas, la enfermedad o la misma muerte.

Así estuvo con esos trances que le daban como una o dos veces al mes, aún cuando ya no tomaba. Entonces fue que le dijeron que tenía un poder, que lo estaban agarrando de adivino y lo que tenía que hacer era preguntar qué debía hacer y ofrendar. Entonces un adivino le dijo que iba a ser adivino y que lo tenía

65. Facundo Vargas, estudiante de arqueología en la Universidad Veracruzana y originario de Tlahuitoltepec, platicó también con Doña Teresa para conocer su experiencia de iniciación. Él divide la experiencia en 3 sueños: en donde en el primero aparece *Kontoy* dándole un paseo por el pueblo y los asentamientos prehispánicos, luego en el segundo sueño le pide que acepte ser *xēmaapyë* y ella se niega. En el tercero la llevan por el cerro, ve las construcciones arquitectónicas y entra donde estaban los meros meros, que le ofrecen tomar un libro. Ella como no sabe leer no lo acepta, pero entre los meros meros se acuerda que será una *xēmaapyë* local. <http://revista-antropofagia.blogspot.com/2008/06/la-naturaleza-en-los-sueos-el-caso-de.html>

que aceptar porque si no lo hacía se iba a morir, que él debía decidir y escoger su camino. El adivino le aconsejó que en los sueños debía engañar a los malos y seguir al bueno, y que ése le iba a decir qué hacer. Dentro de sus visiones, una noche se puso muy grave pues no quería aceptar el compromiso porque le daba miedo tantos gastos que se requerían y la cantidad de alcohol a tomar, porque aquí en Tlahuitoltepec se acostumbra que si ocupas adivino le pagas con alcohol y comida, por eso siempre están tomados y no ganan nada, solo ayudar a la gente.

Entonces como no aceptaba se puso muy grave, en sueños le decían que ya venían por él porque no quería aceptar, él no quería pasar las pobreza y se afligió bastante. En su enfermedad y sueño le dijeron 'venimos por ti porque no quieres aceptarnos y ayudar a la gente'. El bueno le decía no te preocupes, solo sígueme. El bueno en el sueño era una persona normal y es un aliado de los difuntos cercanos de la persona que sueña, como de su papá, mamá. Mi papá en los sueños veía a su alrededor a su gente que ya había muerto y del lado de los malos veía puros animales feos con cola, o personas con cabeza de puerco y ojos muy rojos, como nos pintan al diablo. Se transformaban de momento con cabeza de león, de tigre y le hablaban.

Al no aceptar el compromiso, sabiendo que implicaba muchos gastos y tiempo, la situación se tornó más difícil, hasta colocarlo al borde de la muerte. Llegado a ese punto el papá de Basilia, decide tomar el compromiso y ofrendar un gallo en señal del compromiso que acababa de adquirir, ser *xëmaapyë* y prestar sus servicios a todo *ayuujk*.

Un día mi hermano vio cómo se convulsionaba mientras dormía, y en eso mi papá le habló entre sueños y le dijo: hijo es que ya vienen por mí, me voy a morir. La esposa le dijo que aceptara, él sentía que se lo llevaban ahorcando y le subió una fiebre tremenda. Dentro de sus sueños llamó a mi hermano y le dijo, tienes que ir al rancho por un gallo. Pero en esa época el rancho quedaba a tres horas, eran las 11 de la noche y pues no dejaba ir a mi mamá. Por eso le dijo a mi hermano, 've por el gallo que si no me van a llevar, llévate este cuchillo, es tu arma, en el camino vas a oír ruidos, te van a hablar, no voltees para nada, te van a llamar, te van a cantar bonito, pero no hagas caso, vete derecho, llevas tu cuchillo, no tengas miedo'. Entonces mi hermano que era todavía un niño bajó corriendo, agarró el gallo y en dos horas llegó. Dice que en el camino oyó ruidos de animales que le decían que jugara con ellos, que su papá lo hacía sufrir caminando, le hablaban muchachas para que fuera con ellas. Pero no hizo caso, llegó con el gallo y mi papá se levantó para hacer la ofrenda, mató el gallo e inmediatamente se le quitó la fiebre. A partir de ahí hizo la promesa de ayudar a la gente.

Es así que, a través de un camino doloroso que pasó por varios momentos, podemos ver la iniciación, la trascendencia de los sueños y la intensa experiencia por la que atraviesa el iniciado. Adquirir el compromiso implica un sacrificio, vivir una serie de emociones y peligros para después acceder al

conocimiento, ya que toda iniciación implica una prueba física o de angustia existencial, un ritual de tránsito, que el iniciado debe superar para lograr acceder a la nueva condición que supone también un cambio de estatus social.

La historia de iniciación que a continuación presentaré, me fue narrada por la propia María Jiménez, *xēmaapyë* originaria de Santa María Tlahuitoltepec quien, enredada en su rebozo de bolita una tarde de fuerte lluvia y viento, amablemente me relató su proceso de iniciación. Cuento su experiencia tratando de armar de manera más clara lo que me fue relatado en varias ocasiones y en desorden. Sin embargo, la importancia de lo que leerán recae en que se trata del testimonio de viva voz de una especialista ritual y lo que significó en términos afectivos, de familia y desde su condición de mujer, ser llamada a ser *xēmaapyë*.

María se casó, como lo siguen haciendo muchas de las mujeres *ayuujk*, a los 15 años. Pasados los primeros cinco años de vivir con su marido comenzó a enfermar constantemente, se sentía débil, sin dolor alguno pero tenía que estar en la cama. Un día, en sueños sintió como un señor al que después identificó como el rey *Kontoy* se acercaba a ella y colocándole la mano en el corazón, le decía que su destino era ser curandera y que debía aceptar el trabajo. Ella no le hizo caso porque tenía miedo de su esposo y temía que él la llegara a escuchar platicando mientras dormía. Los sueños se siguieron presentando y María dialogaba con el señor, pero su esposo se dio cuenta de que ella platicaba de noche con un hombre y le pegó. María entonces no quiso hacer caso a los sueños, pero éstos se le siguieron presentando y el hombre le decía que si no aceptaba el compromiso, se iba a morir.

Ella entendió que la estaban llamando para ser *xēmaapyë*, pero sabía, según había visto en el pueblo, que eso significaba estar al servicio de los demás e ingerir grandes cantidades de mezcal. Consultó entonces a un *xēmaapyë* y le explicó lo que estaba soñando. Éste le dijo que ella debía aceptar el compromiso, que él le ayudaría a llevar su nombre al cerro Zempoaltépetl junto con una ofrenda de gallos, mezcal y manojos contados para que el rey pronto le diera su papel.

María siguió soñando con *Kontoy*, ahora aceptando lo que él le decía en sueños. Cuenta, que ese hombre o señor, con el que actualmente sigue soñando, es un hombre alto, guapo, que la trata como si fuera su marido. La abraza, le toca la espalda; ella dice que tal como un hombre que quiere a su mujer lo hace. Está vestido de manera occidental, como cualquier otro hom-

bre del pueblo, tiene las manos suaves con vello en manos y brazos. Cuenta María que en sus sueños él la cuida, la protege cuando van caminando, la ayuda a bajar y a subir el cerro. Es un hombre muy listo, muy atento, la trata bien, le platica. Es muy amoroso y aunque la toca no tiene relaciones sexuales con ella. Ese señor es el rey *Kontoy*, quien también es el Cerro y el Rayo; la busca en las noches mediante el sueño y ella debe dejar a su marido (ahora ya es viuda) para acompañarlo a donde quiera. María piensa que el Rey la quiere como esposa y quiere que ella lo siga tal y como se sigue a un marido.

A través de varios sueños este hombre le fue diciendo que ella podría poner su mano sobre los enfermos y curarlos. En sueños, la llevó al cerro Zempoaltépetl junto con sus ofrendas y la condujo al interior de éste. Desde ahí, le señaló una clínica que estaba cruzando el mar diciéndole que su misión era llegar hasta ese lugar. Le cortó una gran hoja de plátano para que María la utilizara como canoa y le dio una vara muy lisa y grande como remo. Ella se subió y solita tuvo que remar hasta llegar a la clínica, pues el rey le dijo que no se debía caer, que debía mantenerse parada y ganar la batalla. De caer en el sueño, hubiera muerto en la vida real; es por eso que se sabe que la gente que muere dormida sin explicación, es debido a que no ganó en el sueño las indicaciones del rey y se quedó a medio camino.

Una vez que María cruzó el mar y llegó a la clínica vio a muchos enfermos que debía curar, entonces el rey le dijo que ésa sería su casa, que le entregaba esa clínica para cumplir su compromiso. Le dijo que ella podría sanar a la gente pero con algo a cambio. Que ella debía pedir un recibo, o sea dinero. Asimismo le dijo que debía tomar su suero (mezcal) para tener la suficiente fuerza o *majääw* para poder curar.

Más tarde, también en sueños, le dio el nombre de Bella, un nombre en castellano con el que de ahora en adelante la llamaría. Posteriormente, la llevó a conocer su casa que está al interior del cerro<sup>66</sup>. Según María, a la casa del rey se entra por donde hay huellas de perro, de toro, de león, de borrego y afirma que si uno sube el cerro, esta entrada se encuentra por donde está la mojonera. En mixe se le dice *tsapa'kxy kējxp* (encima de las piedras labradas, probablemente hace referencia a una zona arqueológica). Una vez ahí, la dejó entrar y le enseñó cada lugar. Se trata de una casa de piedra con muchas puertas y el rey le dijo que a veces era difícil salir por lo que le enseñó técnicas de karate para que ella supiera patear las puertas. En ocasiones, cuando ella

66. Esta parte del relato identifica a *Kontoy* como el dueño del cerro y por tanto dueño de todos los bienes que ahí existen.



11- Cumbre del cerro Zempoaltépetl, morada de Kontoy. María del Carmen Castillo Cisneros. 2005.

comenzó a seguirlo en sueños, el rey la castigaba y la dejaba encerrada como una manera de prepararla, entonces ella tiraba las puertas para salir. En esa casa también hay muchos animales sobretodo caballos, me contó.

Durante esos sueños donde ella pudo conocer el interior del cerro, un día el rey la condujo a un cuarto donde le entregaron un papel que salía enrollado como de una calculadora en donde venía una lista de los tipos de *xēmaapyē* que se puede ser. Había cargos pesados y otros más ligeros. Ella, aún teniendo nahual de rayo por nacimiento<sup>67</sup> lo que le permitiría transformarse en él, o trabajar conjuntamente con el Señor Rayo, no escogió ese trabajo porque se esposo era celoso y le había prohibido andar con ese hombre. María escogió ser curandera, a lo que se dedica ahora, solo para hacer bien, pues no quería hacer daño ni maldad. El papel que le entregaron se quedó allá, ya que lo recibió en sueños y al no poder tenerlo físicamente con ella, lo grabó en su cabeza.

Posteriormente, en otros sueños el rey le fue enseñando qué pollos o gallos podía pedir y con cuáles podía curar. El rey la confrontaba cuestionándola, cómo iba a curar, qué hierbas iba a utilizar, qué cosas iba a pedir, eso

67. Me han dicho que los *xēmaapyētē* generalmente traen un *tso'ok* fuerte desde el nacimiento, como rayo o tigre y que muchos de ellos pueden llegar a corporizarse, ejerciendo lo que conocemos como nahualismo. También es común que nazcan en miércoles o viernes que son considerados días fuertes.

no se lo enseñó, pero ella lo fue aprendiendo poco a poco. Su primer trabajo lo empezó con una familia, que un día visitó. La hija tenía mucha calentura y María les preguntó a los papás qué tenía. Le dijeron que estaba mal, que ya se quería morir. La niña estaba bocarriba y antes de curarla María la agarró y la abrazó. Se la quedó mirando y le dijo a la mamá que su hija no estaba enferma, que le trajera unas hierbas y un huevo. Al empezar a curarla, María no sabía que hacer, era la primera vez que trabajaba, pero las palabras comenzaron a salir de su boca. La limpió y les recomendó que no se pelearan porque eso era lo que enfermaba a la niña, si vivían mal, la niña se enfermaba, así que les recomendó pedir perdón a la niña y les dijo que su hija se iba a curar. Al otro día fue a visitarlos y la niña estaba tranquila, había sanado.

Desde ese momento, María se fue haciendo conocida en el pueblo y ha curado a muchas personas. También es buscada para dirigir rituales en el cerro y aconsejar el monto de las ofrendas a dejar ahí, pues si la ofrenda no va completa pueden presentarse enfermedades o problemas a futuro, lo mismo que si no se cumple con la abstinencia sexual recomendada.

Un tiempo, María se tuvo que ir a la región Mixteca con su esposo, ya que él era maestro y lo habían transferido allá. Ella también estaba cansada porque el trabajo de *xëmaapyë* era duro y pensó que estando lejos podría descansar. Sin embargo, estando allá, siguió soñando. Dice que el Cerro no la dejaba tranquila, que el rey la seguía pidiéndole que volviera. Su esposo como veía que ella mientras dormía platicaba y luchaba con un hombre, se puso muy celoso y al no entenderla le pegó. Al poco tiempo regresaron a Tlahuitoltepec. Ella se dio cuenta que la gente la necesitaba y siguió curando. Mientras trabaja curando a las personas no tiene sueños, pues el rey está contento de que esté trabajando y la deja tranquila. Pero cuando ella está cansada o enojada y le dice a la gente que no tiene tiempo o se niega a atender, en la noche el rey le viene a hablar o le da alguna enfermedad. Es por eso que el compromiso es fuerte y ella debe cumplir siempre que la buscan. Si no cumple, a ella la castigan en sus sueños, o de repente se queda tirada por ahí.

María además de seguir al rey, practica el catolicismo y reza mucho a Jesús para que la ayude a curar a la gente, es decir trabaja con ambos y ambos le dan fuerza. El rey en sueños le dice a ella que tome mezcal (*mëjk nëëj*), que debe tomar esa agua para poder platicar con la gente, para tener *majääw* y sacar de su boca las causas de la enfermedad. Cuando se trata de enfermos pesados, se requiere más fuerza y por tanto se debe beber más mezcal. Desde que María se convirtió en *xëmaapyë*, no tiene necesidad de asistir con otro



para curarse pues cuando se enferma el rey la visita en sueños y platica con ella, pone su mano sobre su pecho y le pregunta si le hicieron daño, si alguien le tiene envidia, si sintió algo al ver o platicar con cierta persona. María dice que el rey sabe todo, pero le pregunta para que ella se dé cuenta y le diga la verdad. Al contarle lo que siente, el rey la cura.

Fueron muchas las pláticas que sostuve con María y una larga convivencia en la que ella me fue transmitiendo su proceso iniciático. Un día le pregunté si el rey sabía de nuestra relación y si acaso ello la ponía en riesgo. Ella me explicó que *Kontoy* sabía todo, pero que debíamos hacer un ritual para ofrendarlo y que así él me ayudaría con mi investigación. Así lo hicimos. Mi propio *jotmay* me permitió ver la ritualidad desde otro punto de vista. Y años después, el suceso de la chica soñante que comenté al principio tomó lugar. Estábamos frente a una oniricidad actualizada que entre muchas cosas, confirmaba el papel central del sueño dentro de una sociedad chamánica como la mixe.

Otra narración de iniciación es la de Juan Martínez, quien cuenta que su papá fue *xëmaapyë*, y que al morir, le dejó el trabajo a su mujer, quien había aprendido junto con él:

Un día mi papá enfermó de muerte y de un momento a otro quedó privado. Entonces dieron aviso (cuando muere alguien, al instante se debe avisar a los familiares y a la autoridad) para comenzar con el ritual de defunción. Lo tendieron en un petate con sus imágenes religiosas, prendieron vela, colocaron mezcal y lo declararon muerto.

Pero un tío, enemigo de mi padre, insistió en ver si en verdad estaba muerto. Aunque mi mamá se rehusaba, mi tío lo comenzó a tocar y vio que tenía la axila caliente. Entonces mandó traer un sauco y le cubrieron todo el cuerpo con la planta y luego lo taparon con sábanas. Al rato comenzó a reaccionar, dicen que no estaba muerto, pero sí muy enfermo. Días después mi papá nos comentó lo que vio mientras parecía muerto. Dice que recorrió muchos lugares, que vio un edificio con 14 puertas y que estaba ahí porque lo llevaron a enfrentar el trabajo de ser o no un *xëmaapyë*. Estando ahí aceptó y es por eso que se recuperó de morir, a consecuencia de ese sufrimiento es que se convirtió en un *xëmaapyë*.

Asimismo, agrega Juan, que regularmente la gente que tiene el don, es guiada espiritualmente por alguien que le dice cómo curar a la gente o qué pasos seguir. En ocasiones los *xëmaapyëtë* hacen milagros, la familia los consulta, él les dice qué hacer y casualmente coincide con que el enfermo comienza a sanar rápidamente. La mamá de Juan no tenía el don, sin embargo,

había visto tanto a su esposo, que aprendió de él y una vez que éste murió, ella continuó el oficio.

Otra experiencia de iniciación fue la narrada por el propio *xëmaapyë* Don Elías Ramírez de Totontepec<sup>68</sup>, quien se autonombra: *Médico tradicional de la organización del Rey Kontoy*. Don Elías, de un día para otro se dio cuenta que tenía el don de curar y desde ese día hasta la fecha, ofrece sus servicios en la comunidad de Totontepec, mixe.

Empecé a curar desde los 18 años, cuando encontré a una criatura llorando en San Andrés Yaa. Yo pasaba por ahí cuando de pronto oí el llanto de un bebé. Me impacté tanto que entré a la casa y pregunté qué le pasaba al niño. La señora me contestó en zapoteco y no entendí nada, sólo agarré al bebé y le dije a la señora que necesitaba mezcal. Tiré un poco a la tierra y lo demás lo bebí. Coloqué mis manos sobre la cabeza de la criatura y comencé pedir a Dios que escuchara mi petición para sanar al niño. Nunca antes lo había hecho pero en ese momento había sentido la necesidad de ayudar y así sin pensar, hice todo. Me fui a casa y al otro día el padre del bebé fue a buscarme llevándome pan y carne en agradecimiento porque había curado a su hijo. Así fue que empecé a trabajar a escondidas de mi esposa, curando a gente del pueblo. Luego me fui a trabajar a la ciudad de Oaxaca como chalán de albañil y entre mis compañeros me hice fama de que podía curar dolor y seguí trabajando.

Para curar lo que ocupo son plantas, árboles y arbustos. Para la diabetes ocupo un árbol para té, éste lo doy a beber a la persona por la noche y le digo que debe tirar 2 veces su orina y la tercera guardarla. Entonces el paciente me trae la tercera orina y ahí se ve el avance. También he curado la embolia, es decir cuando alguien se queda entumido. Nunca he cobrado por mis servicios, ya que esto es un don que tengo, solamente acepto un gallo, frijol, mezcal, pan, agua ardiente, o lo que me quieran ofrecer.

Como podemos ver él no tuvo una iniciación mediante sueños, pues dice haber nacido con el don; haberlo sentido un día (como se expresa en el relato) y comenzar a curar. Sin embargo, afirma haber tenido varias experiencias oníricas durante su vida y también menciona haber muerto y regresado a la vida.

---

68. A Don Elías lo conocí en julio de 2005 en mi primera visita a Totontepec, acompañada de mi colega Perig Pitrou. Visitamos a Don Elías y pasamos un gran rato en su casa. Mientras platicábamos de nahuales, me propuso consultar el maíz para saber el mío a lo cual accedí de inmediato sintiendo un gran privilegio. Perig registró detalladamente lo acontecido. Don Elías echó 13 granos de maíz y 5 piedritas negras sobre la mesa, se levantó, acercó sus dedos a la figura que se formó y comenzó a tocarla. Entonces me preguntó: ¿Qué sueñas? Después tomó unos tragos de mezcal, me dijo que no me espantara y el ambiente se tornó más cálido. Continuó con la interpretación de mi nahual en el maíz y luego a través de lo que observó en un huevo estrellado dentro de un vaso de agua. Solo Perig, Don Elías y yo sabemos mi animal.

Yo conozco toda la región mixe a través del sueño. Cuando estoy soñando recorro varios lugares y luego regreso a Totontepec. En una ocasión, hace muchos años, tuve una revelación. Llegué a un lugar plano, de pura pista, bonito y limpio, veía el cielo y en él había letras escritas. Vi a un niño que me decía que debía tomar el agua que estaba viendo, el agua era muy cristalina. Otro día, mientras paseaba por los bajos (durante el sueño) caí muerto y ya no me acuerdo. Sólo sé que luego regresé a Totontepec porque escuché que me hablaban. Entonces desperté sano. Hay veces que una persona aparentemente muere y se le revela algo. En sueños va al *ja tu'uk et* (otro mundo) y regresa a la tierra porque aún no era su tiempo. Así que el espíritu fue y conoció. Cuando el espíritu puede regresar es que te curas y vives. Muchos han muerto y luego regresado.

Los testimonios presentados anteriormente dejan ver el papel fundamental de la experiencia onírica dentro del chamanismo mixe. Y si bien, existen diferentes mecanismos de iniciación; soñar, enfermar y ganar la batalla hacen de la ecuación una constante que se repite atendiendo principalmente a una estructura mítica compartida y socializada. A su vez, la incesante referencia al territorio deja claro el rol primordial que éste juega en la creación de sentidos identitarios. Como menciona Niño Vargas (2007:307) para los *ette* de Colombia, el desconocimiento previo de lugares, no es un impedimento para que los soñantes lleven a cabo desplazamientos. Para el caso mixe, muchos de estos soñantes aseguraron que, a través de los sueños, lograron formarse una idea de la apariencia de algunos paisajes que de otra manera no hubieran conocido sobre su territorio.

Es difícil asir todos los cabos de recorridos tan amplios como los que las experiencias oníricas aquí presentadas dejan ver, donde constatamos interesantes formas de relación entre el ser humano y las entidades extra-humanas. Después de haber leído las diversas formas de “viaje iniciático”, queda manifiesto que, para el caso *ayuujk*, el sueño, como mecanismo de iniciación *xëmaapyë*, relaciona varios elementos importantes de la cosmovisión *ayuujk* como son el rey *Kontoy*, *anaap-wëtsuk* (trueno-rayo), *li'pxy yukp* (Zempoaltépetl), *et-näxwi'nyë*<sup>69</sup> (mundo-tierra), un libro (que posiblemente remita a registros calendáricos), los muertos ancestrales, *äp teety* (abuelos), el mar y aves de uso ritual. Estos elementos son parte activa del circuito que conecta a los dos mundos mixes (*tu'uk et* y *ja tu'uk et*) y los distintos seres que en ellos habitan. Como afirma Tedlock (1987:3) el soñar es un estado liminal donde el que sueña mantiene una relación entre dos mundos, ninguno de

69. Traducida al español, está palabra puede referir a la naturaleza, a la madre tierra, al mundo-tierra. Es por ello que tomo indistintamente la traducción, prefiriendo siempre utilizar la palabra en el idioma local.

los cuales es enteramente real o irreal. En realidad, ambos son vividos como reales, lo que cambia aquí es la definición de realidad, una humana y otra extrahumana, pero ambas forman parte de una misma estructura de sentido.

En los sueños de iniciación entre los *ayuujk*, *Kontoy* (héroe mítico con distintas facetas) es un personaje central en el otorgamiento de conocimiento para los *xëmaapyëtë*. A partir de sus atributos extrahumanos y presentándose bajo la apariencia de un hombre o un enviado, hace recorrer al iniciado las entrañas del cerro sagrado (que es él mismo) que se conecta con el mar y que podría ser interpretado como el inframundo mixe. En este lugar los iniciados son expuestos a una serie de pruebas (enfermedades, enfrentamientos, catástrofes, retos) que deben ser superadas para acceder al conocimiento de lo sagrado y posteriormente convertirse en un *xëmaapyë*. En esta forma el sueño, como elemento central en la iniciación, remite al mito (como referencia al pasado) para entablar relaciones con el rey *Kontoy*, quien representa la imagen arquetípica del *xëmaapyë*. El mito de *Kontoy*, ampliamente conocido y reformulado entre los *ayuujk*, guarda una íntima relación con la experiencia onírica que lo reproduce. Ya que, siguiendo a Basso (1995:25), las narrativas hablan no solamente del pasado, sino son modelos que la gente conserva para usarlos después; en este caso como parte del acceso al conocimiento chamánico.

Bartolomé (1976), menciona que en el mito, como forma de comunicación y significación, no hay ninguna fijación en los conceptos, es decir, éstos pueden hacerse, deshacerse, alterarse o transformarse porque son históricos aunque su estructura permanece. En este sentido, se elaboran nuevas interpretaciones de la realidad con base en códigos preexistentes transformando sus objetos de significado en relación a la cambiante realidad histórica. De ahí la importancia de resaltar la frecuencia con que en los sueños se recurre al mito y al héroe cultural para tratar de expresar realidades en términos de la propia cultura como bien dejamos claro al principio de este libro.

Con esto, quiero enfatizar la dimensión procesual de la experiencia onírica, que nos conduce a fijar nuestra atención en la mitología de los pueblos indígenas frecuentemente transfigurada por una modernidad que le otorga un particular dinamismo. Asimismo, entre los *ayuujk* el sueño se vincula con la ritualidad. Dentro de la experiencia onírica se incorporan elementos de la vida ritual contemporánea (manojos contados, mezcal, aves) que son ofrendados de manera simbólica o en espacios físicos reales a manera de cumplir con un circuito de dones y contradones establecidos entre el iniciado y las potencias de la naturaleza.

Vemos entonces, como el iniciado comienza a soñar porque es elegido para ser *xëmaapyë*, luego tiene que pasar pruebas o retos, ofrendar al cerro, ya sea en la vida en vigilia o en el mismo sueño y después se le entrega un don (simbolizado con un libro o un papel que sale de una calculadora). En el caso de María también le es asignado un nombre (Bella), un espacio (la clínica) y se le da el suero a tomar (mezcal).

Como pudimos ver, no todos los *xëmaapyëtë* tienen las mismas funciones, es *Kontoy* en forma de hombre, rey, viejecilla, quien decide el oficio o trabajo a realizar. En el caso de Teresa, por ejemplo, ella además de ser una especialista ritual, funge como huesera y partera. De la misma manera, María es una curandera y como se menciona en su relato, a pesar de tener nahual de rayo, decidió no elegir ese compromiso y sólo dedicarse a curar y dirigir rituales en el cerro. Digamos que los iniciados por *Kontoy* conforman una familia en la que están incluidos diferentes especialistas como hueseros, parteras, curanderos, chuapadores, los *yik'atukpë* o que abren caminos y los *yik'awätspë*, que cierran caminos.

La presencia del rey *Kontoy*, hombre o Señor del Cerro, en el caso de la iniciación de María es muy significativa. Su apariencia como hombre occidental, su comportamiento protector y amoroso, sus capacidades especiales para conducirse por el cerro, su casa, el ser rayo y cerro a la vez, lo hacen como ser extrahumano, el prototipo perfecto de héroe, dador de bienes, de conocimiento y por tanto el modelo chamánico a seguir. Ahora que sabemos la importancia de los sueños y el papel que juega el rey, entendemos un poco mejor, porqué la muchacha y sus sueños con *Kontoy* de aquel 2010 provocaron un hito en el orden comunitario pues en pocas palabras se sabe que un iniciado debe imitar los pasos de su guía para salvaguardar al pueblo *ayuujk*. Lipp (1991:150) menciona que el espíritu tutelar acompaña y protege al chaman en sus viajes a otros reinos, en combates con espíritus enviados por brujos y para curar a los enfermos. Pero a diferencia de otros lugares de México, los mixes no entran en contacto sexual con sus espíritus tutelares; de hecho soñar con ello es considerado de mal agüero.

En los casos en que se presenta enfermedad (ya sea del candidato a *xëmaapyë* o de algún familiar cercano) en el mundo ordinario, es a partir del sueño del iniciado que se visita al mundo otro en donde los ancestros o el mismo *Kontoy* exigen el cumplimiento de ofrendas a cambio de restaurar la salud y otorgar conocimiento. En este sentido, la enfermedad está presente en el mundo ordinario, las condiciones para revertirla son dadas en ese mundo

otro y las ofrendas se presentan también en el mundo del aquí y el ahora. Al respecto Lipp (1991:152) menciona que cuando un individuo está seriamente enfermo, el chamán desciende al mundo de abajo para asegurarse de cuanto tiempo el paciente vivirá o para remplazar la titubeante vela con una nueva, pues se sabe que el alma de cada persona está representada por una vela encendida en el mundo de abajo y cuando la flama se apaga, la persona muere.

Es así que el sueño pareciera ser una especie de túnel por el que el iniciado se desliza conectando dos mundos en los que adquiere y aplica el conocimiento dado por su héroe. A su vez, los seres malignos que aparecen en el mundo otro haciendo difícil el camino del iniciado, pueden presentarse en el mundo real de distintas maneras tratando de impedir que se lleven a cabo las ofrendas o peticiones a hacer en el mundo presente.

Hablando de *anaap-wëtsuk* (trueno-rayo), sabemos que en la mayoría de los cultos agrícolas en los cerros, esta entidad es parte fundamental dentro del diálogo sagrado que mantienen los que llevan a cabo el ritual, pues se cree que *anaap-wëtsuk* es la potencia que interviene para atraer la lluvia, por lo tanto es la responsable de la fertilidad y la alimentación de todo el pueblo. Muchos *xëmaapyëtë*, relacionados con esta potencia, a la cual acceden por medio del nahualismo, son llamados en sueños a cumplir con el compromiso de ser abogados en su comunidad. En ocasiones esta relación de los *xëmaapyëtë* con el trueno-rayo, se hereda de generación en generación lo mismo que se hereda el don de ser un especialista. Por lo tanto, la herencia, sin ser el más común de los casos, es otro aspecto que puede influir en una persona para convertirse en *xëmaapyë*. Se sabe que hay familias en donde en cada generación hay un *xëmaapyë*. Se dice que son gente que tiene el don y lo va heredando a sus hijos, a veces estos también sueñan, tienen experiencias iniciáticas (enfermedad) o simplemente reciben el don heredado. Esto manifiesta que la relación entre iniciación por experiencia onírica e iniciación por herencia también son dinámicas.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar al *li'pxy yukp* (cerro Zempoaltépetl), quien no solamente juega un papel fundamental en la puesta en escena de la ritualidad contemporánea, sino también está presente dentro del sueño iniciático de los *xëmaapyëtë*, pues representa el espacio físico (humanizado) donde el conocimiento es otorgado. De esta forma vincula al iniciado con el tiempo y espacio de las deidades y ancestros *ayuujk* como marca la mitología compartida. Desde mi punto de vista, no es casualidad

que este lugar llamado “veinte<sup>70</sup> cerros” sea el espacio donde se entregue el libro que probablemente represente un código o registro calendárico de la cuenta de los días, ni que ahí se lleve a cabo el recorrido por las construcciones subterráneas que existen dentro del imaginario *ayuujk* y que pueden ser la conexión con el inframundo o el otro mundo *ja tu’uk et*.

Claro está que todo el proceso que realiza un *xëmaapyë* desde su iniciación hasta la ejecución de su aprendizaje, no está aislado del concepto *et-näxwii’nyë* (mundo-tierra) que constituye una totalidad dentro del universo mixe, compuesto de distintas entidades que se interrelacionan cumpliendo ciclos en constante cambio y renovación. Los sueños iniciáticos, como parte de este *et-näxwii’nyë ayuujk*, son un canal de comunicación que permite acceder y reproducir parte del conocimiento ancestral de la cultura. Las experiencias hasta ahora presentadas nos acercan a la concepción y percepción de un mundo (des)ordenado desde puertas oníricas cargadas de conocimiento.

Dentro de este, a veces caótico, ordenamiento, el *xëmaapyë* como intermediario cósmico es un personaje que cumple un papel muy importante dentro de la vida mixe, es él quien a petición de las personas negocia suplicante, bravamente, a veces insultante con las deidades, en una relación que no por ser cara a cara es horizontal, pero que si logra ser simétrica. Dejando claro su papel como representante de *Kontoy* en tierras mixes.

Una vez que tenemos conocimiento de la importancia de la institución chamánica en el mundo mixe, proseguiré, en el siguiente y último capítulo, a desarrollar la noción de fuerza o *majääw*, esa esencia vital ritualmente buscada y que genera competencia entre los distintos existentes pues de su abastecimiento depende, en gran medida, un estar óptimo en el mundo. Es la búsqueda de *majääw*, el móvil de una activa ritualidad; lo que propicia un constante encuentro con la raíz permitiendo con ello, abrir y cerrar ciclos de una identidad que se actualiza recreando, lo que el presente requiere, de una memoria ancestral compartida.

---

70. El 20 es un número muy importante pues es la base del calendario agrícola compuesto de 360 días. La primer probada de maíz que hace el recién nacido es a los veinte días de vida, en una ceremonia conocida como (*ee’px xëw*) que quiere decir veinte días o veinte soles. También a los veinte días la mamá termina sus baños de temazcal y la cuenta de los días y de las cosas se hacía anteriormente en veintenas, es decir un veinte, dos veinte, hasta llegar a veinte veintes, cuatrocientos (*tuk më’ëny*).





# MAJÄÄW: LA FUERZA VITAL PARA ENFRENTAR LA VIDA

Este es el último capítulo de un largo recorrido por el mundo ritual de Tlahuilotpec. A modo de ir atando cabos me entregaré al abordaje de la noción de *majääw* o fuerza; un componente fundamental, que en voz de los *ayuujkjää'y* "los hace estar vivos", pero que como veremos, implica una serie de procesos y relaciones específicas que toman lugar en las esferas de lo cósmico y lo social. A estas alturas, sabiendo la importancia que tiene la vida ritual, podemos especular que hay algo que hace girar su práctica de manera que, en lugar de ir menguando con el tiempo, su ejercicio se potencia incorporando pautas contemporáneas. Es momento de decir que, la ritualidad *ayuujk*, más allá de su parafernalia compleja, evidencia un solemne circuito de fuerzas (*majääw*) que a modo maussiano de dones y contradones, entre humanos y extrahumanos otorga sentido a una particular forma de ser y estar en el mundo.

Para ir desmenuando la noción de *majääw*, comenzaremos por identificar que un concepto similar a este elemento, fue a ojos de Lévy Bruhl (2003:23), "inherente por así decirlo a la mentalidad primitiva" constituyendo una misma realidad esencial, a la vez que una múltiple, material y espiritual que existe y circula bajo la diversidad de formas que revisten los seres, los objetos en la tierra, en el aire y en el agua y que constantemente va pasando de unos a otros. Siguiendo esta línea, Codrington la dio a conocer por vez primera bajo el nombre de *mana* (poder espiritual), ampliamente difundido en Oceanía. Speiser, en Nuevas Hébridas la tradujo por *lebenskraft* (fuerza vital) y Neuhauss y los misioneros alemanes de Nueva Guinea la llaman *seelenstoff* (sustancia del alma). Kruyt y otros holandeses la llamaron *zielstof* (polvo alma) y el doctor Pechuël-Loesche *potenz* o potencia. Sin embargo, como afirmó Lévy Bruhl, ningún término de las lenguas occidentales corresponde a las

palabras con las que los primitivos se sirven para designar esa esencia refractaria a la definición. Por su parte, Holmes y Williams estudiosos de Nueva Guinea hablaron de *imunu* que corresponde a la forma en que los indígenas del delta del Purari llaman a esta energía vital. El primero la definió como la sustancia de los seres, mientras que el segundo la vio más bien como una cualidad que una sustancia tiene (Lévy Bruhl 2003: 23-26). De ahí el dilema que se ha tenido desde hace casi un siglo, de si estamos frente a un sustantivo o un adjetivo, pero que el mismo Lévy-Bruhl prefirió contemplar en su acepción más amplia como adjetivo y no como sustantivo ya que designa una cualidad o un conjunto de cualidades más que una cosa (*ibid*: 25).

Es así que el término panoceánico *mana*, que pasó de ser vocabulario etnográfico a ícono en el análisis antropológico como dice Hoolbrad (2009) es excesivo en términos de sus aplicaciones. Este autor, lo compara con el término yoruba *aché*, que en el contexto de la adivinación *Ifá* en Cuba, se define como el poder o facultad de adivinar que tienen los *babalawos*, una especie de don concedido, suerte o energía que puede provenir también de los objetos o de los muertos.

En Mesoamérica, el concepto de fuerza concebido como una energía germinal, se ha trabajado en distintas latitudes. Su equivalente nahua *chikahualistli*, abordado dentro de la etnografía contemporánea por Chamoux (1989, 2011), Good (2005, 2011), Sandstrom (2005, 2010), Ríos (2010), Acosta (2013), entre otros estudiosos de los nahuas de diferentes partes de México, da cuenta de una fuerza que abarca los campos de lo físico, lo espiritual, el carácter, lo moral, lo alimentario, la memoria, el trabajo y otro tipo de relaciones que una persona tiene en cuanto ser social.

Chamoux (2011:169) afirma que entre los nahuas, mientras más se avanza en edad, más tiende a crecer esa "fuerza", ya que no se trata de una fuerza física sino por el contrario, de una potencia mental, psicológica y social. Lo que hace de la vejez, la cumbre de la potencia en el mundo anímico. Pero, el desarrollo e incremento de esta fuerza es irregular, imprevisible y contingente. Por tanto, los estados de debilidad o de fuerza dependen de un proceso similar para todos: el crecimiento y sus etapas (2011:170). Es por ello que de acuerdo a esta autora, la fuerza fluctúa, forma parte del proceso de desarrollo de cada individuo y está sometida a eventos perturbadores o circunstancias peligrosas que la debilitan y por este motivo hay que reforzarla.

La interesante propuesta que Good (2005) ofrece para tratar el concepto de fuerza es incluirlo dentro de lo que ella llama “los ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero”, un conjunto de ejes que ordenan cuatro aspectos claves de la vida social nahua y que son: 1) trabajo o *tequitl*; 2) intercambio y reciprocidad; 3) fuerza o energía vital y 4) continuidad histórica colectiva. Sin detenerme en la descripción de cada uno de estos ejes, señalaré que para esta autora, interesada en la construcción cotidiana del mundo social y del mundo natural, el trabajo, es un fenómeno colectivo que permite transmitir la fuerza o *chicahualiztli* de la persona que trabaja hacia los que reciben los beneficios de su trabajo (Good 2005:92). Por tanto, el concepto de fuerza está estrechamente relacionado con los conceptos de trabajo y reciprocidad, cobrando sentido en el contexto de las relaciones sociales que existen por el flujo recíproco constante del trabajo y los objetos que transitan la energía vital (2005:97); teniendo en cuenta que tanto humanos como extrahumanos participan de estas relaciones. En este sentido, la circulación de trabajo y fuerza es un componente central en la noción nahua de la vida a su vez que define a la persona entre los pobladores de la cuenca alta del Río Balsas.

Por otro lado, Sandstrom (2005:161) relaciona el consumo de maíz con la adquisición de fuerza o *chicahualistli* afirmando que, los nahuas tienen una cosmología en la cual los seres humanos están vinculados al sol animador sagrado a través de los alimentos que ingieren, sobretudo el maíz. Ellos dicen “*sintli ne toeso*” o “el maíz es nuestra sangre” para expresar esta vinculación. El maíz absorbe entonces el calor del sol y al consumir este grano, que es de suma importancia en la dieta, las personas adquieren la energía que necesitan para vivir. En este sentido, se cree que al entrar al cuerpo, el calor se transforma en *chicahualistli*, lo que da vigor a los humanos y potencia su actuar. Este autor agrega que esta energía vital es transportada por la sangre (*estli* en nahúatl) y que es renovada cada vez que se alimentan de maíz. De esta manera, el maíz es visto como un vínculo físico y espiritual entre los seres humanos y el sol; es la sustancia que une a las personas con el universo (Sandstrom 2010: 330).

Para agregar otro ejemplo etnográfico, menciono a Ríos (2010), quien en su tesis sobre danzas devocionales entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Puebla plantea que, es a través de la danza que la persona nahua se constituye y adquiere fuerza o *chikahualis* por medio del intercambio con distintos existentes no humanos durante la acción ritual que la danza recrea.

También para la sierra norte de Puebla, Acosta (2013), estudiosa de la concepción del cuerpo y la persona entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla, asegura que es de la relación entre el *itonal* con el *chikawalistli* de lo que depende la constitución y el deterioro del cuerpo. En este sentido la adquisición de fuerza a lo largo de la existencia es vista como parte de procesos que implican socialización y relaciones con el entorno. Es por eso que tanto el crecimiento de una persona como la preservación de la salud dependen de las adecuadas relaciones sociales (es decir, convenientes) que se establezcan a lo largo de la vida (Acosta 2013:131). Dicho de otro modo, relaciones sociales inconvenientes traerían como consecuencia, debilitamiento, enfermedad y probablemente la muerte.

Con estos ejemplos vemos que, el interés por dilucidar lo que hay detrás de lo que se ha denominado como “fuerza vital”, ha sido ejercicio recurrente en la antropología. Subrayar el paso del tiempo que lleva a una persona a hacerse más sabio, el consumo alimentario de maíz, el trabajo colectivo y esfuerzo puesto a lo largo de una vida, las danzas rituales o un sistema de relaciones que permiten la salud del cuerpo, dejan ver que la noción de “fuerza” como bien sugiere Acosta (2013) va más allá de procesos y relaciones específicas.

Entre los mixes, este concepto conocido como *majääw* envuelve distintos aspectos que encajan de alguna manera con todos los anteriormente expuestos brevemente. Antes de explicar lo que conlleva esta noción, proporcione un cuadro de palabras relacionadas con el concepto para dar idea de sus posibles significados y contar con vocablos en lengua local que nos permitan acercarnos a dicha noción.

měj	grande	měj’äj’tĩn	grandeza
mäj	maduro-resistente	mäj’äj’tĩn	madurez
mějk	fuerte	mějk’äj’tĩn	fortaleza (física)

Se sabe que la palabra *majääw* es una palabra compuesta, formada por *maj* que significa maduro o resistente, y *jaá’wĩn* que hace referencia al concepto de percibir o sentir (*jä wĩ*). Por tanto, el concepto de *majääw* abarca un sentir maduro, una percepción madura de las cosas, por tanto una fuerza que va más allá de lo físico para trasladarse al campo de lo espiritual. Ya que se puede ser fuerte (en el plano físico) pero no por ello tener fuerza (espiritual) o viceversa.

No es casualidad que cuando una persona cumple años, el deseo o felicitación que se le hace es “*mëjk majääw*” que sería el “feliz cumpleaños” *ayuujk* y que vendría siendo un desearle al otro “ser fuerte y tener fuerza” en el sentido de que se le desea fortaleza tanto física como espiritual encaminados prácticamente al deseo de una madurez, de un futuro mejor.

Tenemos también la palabra *majääy* que significa guía, sabio, principal, persona grande de palabra; compuesta por la partículas fuerte, maduro y gente. Por tanto un *majääy* es una persona madura, sabia, que ya ha vivido, sabe de rituales y puede ser tratado como principal. Pero, para que alguien sea *majääy* deberá cumplir muchos requisitos, digamos que esa madurez no se obtiene de la noche a la mañana, ya que abarca varios aspectos del ciclo de la vida que se evidencian en eventos como: pasar cargos comunitarios, mayordomías, ser capitán de festejo, cumplir con los tequios de la comunidad, prestar ayuda a familiares o vecinos que tienen un compromiso, cumplir con la ritualidad y demás acciones consideradas propias de un buen ciudadano. Generalmente las personas consideradas *majääy*, tienen mucho *majääw*.

Es así que, un cuerpo ávido de *majääw* o fuerza es débil, no está caminando hacia la madurez y por tanto, es una persona vulnerable y presa fácil para ser enfermada o dañada. Por tal motivo, toda persona debe proveerse y cultivar su *majääw* para enfrentar la vida; y la ritualidad, como se ha visto a lo largo de este libro, es una de las vías de acceso para obtener dicha fuerza vital.

En pocas palabras, para los *ayuujk* de Tlahuitoltepec, el fin último y primordial de la acción ritual, es la adquisición de dicha fuerza o *majääw*. Esta se obtiene, a través de la transferencia o el intercambio favorecido por la relación con las entidades extrahumanas en diferentes momentos. En palabras de Pitrou (2011:150) los procesos rituales como el momento de sacrificio entrañan sutiles transferencias de sustancias, lo que queda de manifiesto si se piensa en esa fuerza que circula en el momento de la inmolación y que es concebida como una materia que puede pasar de un cuerpo a otro y que parece implicada en un constante proceso de circulación.

Ahora bien, si realmente se necesitan grandes cantidades de *majääw* a lo largo de la vida, sería entonces conveniente saber qué hacer para obtenerlo. Como mencioné en el quinto capítulo, la veintena es el primer ritual de una persona y todos los procesos alrededor de esta festividad (trabajo, ofrendas, reciprocidad, ayuda, abstinencias, alimentación) están encaminadas a que un nuevo ser obtenga la fuerza vital, materializada a través de la ingesta del

tamal verde que, a su vez, cumple con la característica de ser una preparación hecha de maíz no nixtamalizado (vivo) que implicó un trabajo colectivo que, en conjunto transfiere energía y *majääw* al nuevo ser.

Para otro tipo de rituales son otros los alimentos que se ingieren, pero ellos de igual manera, envuelven el trabajo que un conjunto de personas ha deseado compartir en beneficio de una familia, una persona, una autoridad, un mayordomo o de la comunidad misma. Es aquí donde coincido completamente con el enfoque de Good (2005) en que el concepto de fuerza está íntimamente relacionado al de trabajo y al de reciprocidad que se manifiestan en el marco de múltiples relaciones sociales. En este sentido, entre los *ayuujk* de Tlahuitoltepec, la circulación de fuerza o *majääw*, legaliza cosmológicamente la membresía comunitaria basada en el trabajo colectivo de sus habitantes. Cualquiera que sea la acción ritual a realizar, no estará completa sin la circulación de dicha fuerza; que es producto del trabajo en comunidad.

Así como Sandstrom (2005) habla de la importancia del consumo de maíz para la adquisición de *chicahualistli*; entre los mixes, el consumo de maíz y las diferentes preparaciones que de él se obtienen para posteriormente ingerirlo, juegan un papel significativo tanto en la ingesta de los humanos como en la de los extrahumanos y su relación con la transferencia de fuerza. Si recordamos que los *ayuujk jää'y* también son llamados *moojk jää'y* (gente de maíz), parece ahora evidente que el maíz o *moojk*, es algo más que un alimento, pues la relación que se establece con este grano forma parte de una cosmología compartida que va más allá de la ingesta. El maíz interfiere de varias formas y en varios momentos del acto ritual, está presente en la mitología, forma parte de los sistemas de reciprocidad y por supuesto, es la base de la mayoría de las comidas que los mixes elaboran en su cotidianidad y en fechas especiales

De esta manera, tomando a la alimentación como eje de obtención y transferencia de *majääw*, regresaré a un elemento primordial de las ofrendas. Hablaré sucintamente del proceso de elaboración de los *xatsy* o manojos de masa de maíz contados, elementos clave de las ofrendas de Tlahuitoltepec y que además marcan una diferencia con el repertorio a ofrendar de otras comunidades del territorio mixe. Considero que su preparación implica un arduo y minucioso trabajo colectivo (que denota fuerza), indispensable para alimentar con ello a las entidades extrahumanas y lograr que éstas al recibirlos transfieran en consecuencia la fuerza que se les es solicitada. Su confección deja ver no solo la importancia otorgada al maíz sino el despliegue de un tra-

bajo comunitario donde, como sugiere Acosta(2013), se establecen procesos y relaciones entre el mundo humano y su entorno; aspectos indispensables en el tratamiento del concepto *majääw*.

## AMASANDO COMO PREÁMBULO

Como hemos visto, el ritual es el condensador por excelencia de las múltiples relaciones sociales que establecen los *ayuujk* con las distintas potencias que pueblan su espacio. Es la puesta en escena no solamente de un agradecimiento o una petición vinculada al ciclo de vida, al ciclo agrícola o al ciclo ceremonial religioso. Es la *praxis* de cómo los *ayuujk* conciben su mundo y su estar dentro de él. Las nociones de persona, de corporalidad, de comunidad, comunalidad, reciprocidad, y de un cosmos diversamente habitado por seres humanos y extrahumanos se ponen de manifiesto.

Para establecer dichas relaciones existe un complejo corpus ceremonial que va más allá de la elaboración de ofrendas, alimentos y la ejecución de sacrificios de animales. Por ello, coincido con Dehouve (2007 : 15) en llamar a este acto como el depósito ritual o ceremonial en donde “varias personas se han reunido en un espacio sagrado, depositan en el suelo una multitud de objetos ceremoniales de distinta clase, añaden flores, sacrifican un animal y exponen comida preparada, frutos y bebidas” ; es decir el depósito definido como el amontonamiento de objetos coronados por un sacrificio (2007:19) que se realiza, para el caso *ayuujk*, en lugares específicos como los cerros, pedimentos, altares domésticos, ermitas o cualesquiera otros espacios considerados sagrados que permiten la interacción con las entidades extrahumanas.

Estos actos, que como bien vimos, son planeados con antelación, cumplen con un estricto mecanismo de relaciones sociales que implica consultar a los *xëmaapyëtë* o especialistas rituales y mediante ellos a las entidades extrahumanas, establecer alianzas, realizar abstinencias, cumplir ciertos compromisos, visitas, gastos y determinar el monto a ofrendar. Este último requiere a su vez de una cuidadosa organización donde la elaboración y confección de las partes destinadas al depósito sigue un orden en el que las formas, la cuenta, los colores, el tipo de cocción y el movimiento ejecutado juegan un papel determinante para la acción ritual.

Es importante señalar que los depósitos rituales *ayuujk* varían en toda la región. En general contienen los elementos anteriormente señalados, maíz

(en diferentes presentaciones), cigarros, veladoras, mezcal, tepache y aves de corral (gallinas, gallos o guajolotes) para sacrificar ; pero la forma de procesar y presentar el maíz y las cantidades de los elementos a ofrendar es lo que presenta en la mayoría de los casos la diferenciación entre los depósitos de una comunidad y otra.

Los *xatsy*<sup>71</sup> o manojos de masa de maíz contados, constituyen una característica que identifica el depósito ritual *ayuujk* de las personas de Tlahuitoltepec. Esto se puede constatar visualmente en la cima del Zempoaltépetl, donde no solamente los habitantes de Tlahuitoltepec ofrendan, sino personas de otras comunidades mixes. Asimismo, al participar en otros rituales *ayuujk* he observado la ausencia de estos manojos.

Para el caso de Tlahuitoltepec la cantidad de *xatsy* (que siempre es elevada) de cada depósito varía de acuerdo a lo fijado por el *xëmaapyë*. La cuenta de esto, así como la de los demás elementos, está en función del tipo de ritual a efectuar, la persona que lo encabeza, su condición económico-social y el número de involucrados. Los habitantes de otras comunidades suelen decir que los depósitos de Tlahui son cuantiosos y que los *xëmaapyëtë* además de cobrar dinero por la consulta, son muy exagerados al pedir, lo cual como veremos, recae en el tiempo y el costo que implica la preparación de los contenidos. Elaborar estos manojos implica por consiguiente el trabajo de varias mujeres dispuestas a entregar su tiempo para apoyar a un familiar o vecino en el cumplimiento de un compromiso. A continuación, presentaré una descripción del proceso técnico seguido en la elaboración de los *xatsy*, para después reflexionar en cómo esto relaciona los conceptos de trabajo colectivo, reciprocidad y alimentación encaminados a la obtención de *majääw* dentro de un circuito ritual.

## LOS XATSY O CULEBRAS DE MAÍZ NO NIXTAMALIZADO

La presencia de los *xatsy* es indispensable en los depósitos rituales de Tlahuitoltepec, así que una vez que el *xëmaapyë* establece el monto a ofrendar, inicia una labor que puede dilatar más de un par de días dependiendo el tipo de ritual. Si este es de asunción de autoridades y la familia tiene un cargo

---

71. La palabra *xatsy* es la sustantivación de *xâts* (friccionar, movimiento friccionado, como el del molinillo al hacer chocolate con leche para sacar espuma). Entonces *xâts* es la acción, el verbo. Se refiere tanto a un manajo como a cada unidad que forma el manajo.



importante, el monto puede tratarse de miles de manojos, lo cual implica la elaboración de cuantiosas unidades.

Los *xatsy* se elaboran con masa de maíz no nixtamalizado<sup>72</sup>, es decir, la masa difiere de la empleada para hacer las tortillas u otros alimentos de consumo humano común pero que coincide con la empleada en la realización del tamal de veintena. Sin embargo, actualmente algunas personas ya emplean maseca<sup>73</sup>.

La manera de preparar la masa de los *xatsy* puede seguir dos técnicas. En una, los granos de maíz (de mazorca) se muelen y a ese polvo se le agrega agua y se mezcla hasta lograr la masa o, los granos de maíz se remojan en agua y posteriormente se muelen en metate o molino. De cualquier manera, una vez formada la masa, el proceso técnico que se sigue para la elaboración de los *xatsy* consiste en tomar una pequeña bolita (aproximadamente del tamaño de un garbanzo) y friccionar con dos o tres dedos sobre la otra mano o sobre una mesa; movimiento que se conoce como *xäts*. Es decir, los dedos, hacen las veces de un rodillo hasta formar un pequeño gusanito o culebrita del largo de un dedo meñique y de 3 milímetros de grosor aproximadamente.

Para confeccionar un manajo (también llamado *xatsy*) se juntan las culebritas de cinco en cinco para después reunir cuatro tantos de cinco y hacer un paquete de 20, que es la base (vigesimal como la numeración epí-olmeca) para armar cuantiosos manojos de diferente numeración a los que se agregan 3 o 13 *xatsy* (unidades) para formar manojos que van del 3, 13, 23, 33, 43, 53, al 123 y que se amarran con una hoja de hierba santa en crudo que hace las veces de cinturón. Estos manojos (*xatsy*) resultantes también se conocen como: *amëtsypyï* (envuelto).

Posteriormente se colocan sobre el comal<sup>74</sup> que reposa en el fogón familiar, previamente limpiado y encalado, para que se cuezan lentamente y

72. Nixtamalización, del náhuatl *nixtli* (cenizas) y *tamalli* (masa). Consiste en cocer el maíz en una solución de cal con agua por un tiempo de 50 a 90 minutos y posteriormente dejarlo remojar unas 18 horas. Luego se retira el agua y se enjuaga el maíz sin retirar el pericarpio ni el germen de maíz. Posteriormente es molido para obtener una pasta conocida como masa (Paredes et. al. 2006: 29,30). Aunque la nixtamalización del maíz disminuye ligeramente el contenido de vitaminas en el grano, otorga importantes ventajas, como el incremento de la disponibilidad de niacina -vitamina B3- evitando el riesgo de desarrollar pelagra, enfermedad que se presenta en otras partes del mundo donde se consume el maíz sin nixtamalizar.

73. Polvo de maíz comercial que mezclado con agua forma una masa para preparar tortillas.

74. La palabra comal viene del término en idioma náhuatl (*comalli*) y se refiere a un recipiente de cocina tradicional usado en México como plancha de cocción que se coloca sobre el fogón de la cocina.



12- Elaboración de manojos contados. Trece manojos de trece, ofrenda preparada para el tso'ok o nahual, acompañados de círculos de masa que representan monedas. María del Carmen Castillo Cisneros. 2011

se vayan volteando igual que las tortillas de consumo cotidiano, cuando se ven ligeramente tostaditos. Vale la pena mencionar que también en ocasiones, se confeccionan manojos de múltiplos de 4 cuando se trata de rituales relacionados con la envidia. Pero ni en ese caso, ni en los depósitos realizados en el panteón (para los muertos), los *xatsy* se amarran con hierba santa, ni se acompañan de tepache si no únicamente con pulque.

Sin el objetivo de reparar en los “significados numéricos” que en capítulos anteriores mencioné o que han sido tema de otros estudios (Lipp, 1985, 1991) daré un ejemplo de la cuenta de *xatsy* solicitada por una *xëmaapyë* para un ritual individual de agradecimiento, señalando los manojos que van envueltos y los que no, lo que de alguna forma se relaciona con la terminación numérica 3 o 4. Pero sobre todo, me interesa reparar en la cantidad total de unidades necesarias y con ello en el tiempo-esfuerzo que implica su confección. Aquí la cuenta de un ritual individual; a saber, aquel que María me indicó que debíamos realizar para que *Kontoy* no se molestara con ella por haberme compartido sus sueños de iniciación:

9 tantos o manojos de 113 gusanitos envueltos	9 <i>kijyji'iky ji</i>	113 <i>xatsy (amëtsypyï)</i>	1017
14 tantos o manojos de 114 gusanitos sin envolver	14 <i>kijyji'iky ji</i>	114 <i>xatsy</i>	1596
13 tantos o manojos de 75 gusanitos envueltos	13 <i>kijyji'iky ji</i>	75 <i>xatsy (amëtsypyï)</i>	975
13 tantos o manojos de 13 gusanitos envueltos	13 <i>kijyji'iky ji</i>	13 <i>xatsy (amëtsypyï)</i>	169
TOTAL:			3757

A su vez, mencionaré que cada uno de los cuatro tipos de manojos solicitados arriba está destinado a diferentes potencias. Los primeros 9 tantos se dirigen al cerro, los 14 se depositan para proteger de la envidia, los 13 tantos de 75 son para abrir camino y los 13 tantos de 13 son para el nahual. No olvidemos que se trataba de un ritual muy pequeño, donde los manojos a ofrendar fueron relativamente pocos y la elaboración estuvo a cargo de

tres personas. Eso, sin contar que además estaban los otros elementos del depósito que también iban contados y destinados a distintas potencias: aves a sacrificar, polvo de maíz, velas, cigarros, mezcal y tepache.

Ahora bien, cuando las mujeres se reúnen para hacer los manojos inician con oraciones y peticiones dirigidas por el o la *xëmaapyë* o en ausencia de este, la mujer de mayor edad que se encuentre presente. Se explica qué es lo que se va hacer, la finalidad y se pide para que el trabajo salga bien y rápido. Antes de empezar, cada una recibe una copita de mezcal y tira 3 gotas a la tierra en dirección al cerro, luego se lo toman completo o lo guardan junto a ellas. Esta es una actividad principalmente de mujeres, sólo en ciertas ocasiones (cuando se deben hacer demasiados manojos) colaboran algunos hombres. Las mujeres se organizan para la confección, entre las que hacen las tiras, las que las juntan, las que amarran con hierba santa, las que tuestan en el comal y las que acomodan en las cajas. La producción pareciera fordiana.

La primera vez que formé parte en la confección de manojos contados me dijeron que era como hacer gusanitos, culebritas o churritos, definición que me han repetido en varias ocasiones. La palabra *xatsy* proviene precisamente del tipo de movimiento empleado, friccionando las manos y es el mismo movimiento que se sigue al preparar la bebida ritual llamada *xatsy* o *wīnxatsy* (*win* de ojo) por lo tanto, espumoso de arriba y que es lo que se bebe en casa una vez concluidos los depósitos rituales en el altar doméstico y el cerro.

Es así que la palabra *xatsy*, en Tlahuitoltpec, empleada tanto para nombrar a los manojos y gusanitos, como para el tepache ritual, no es otra cosa que la sustantivación de la acción *xäts* (friccionar) y la forma física obtenida en la masa con este movimiento recuerda, según dice la gente, la de las culebras o del trueno. Se dice que los *xatsy* representan la comida de la gente del pueblo basada en maíz y hierbas y por tanto, es la misma comida que se debe ofrecer al rey *Kontoy* y a las potencias de la naturaleza. Sin embargo, a diferencia de la comida de los humanos, ésta no pasa por un proceso de nixtamalización, lo que la hace diferente en términos de cocción del maíz. Pitrou (2011:123) menciona al respecto que resulta factible considerarlos en tanto que portadores de una operación culinaria que transforma la materia cruda en un alimento consumible.

Por otro lado algunos pobladores dicen que a los manojos también se les conocía con el nombre de *anakaaky* (comida del trueno), pero me han referido que hoy día solamente a los *xatsy* empleados en los rituales agrícolas

se les da ese nombre, los cuales, en algunas ocasiones, todavía conservan una forma más ondulada, es decir más aculebrada y que son depositados dentro de la tierra antes de sembrar.

Pero *anakaaky* no se refiere a lo mismo en toda la región. En Cacalotepec por ejemplo, se conoce como *anakaaky* o *pojkaaky* (comida del trueno, comida del viento) a la comida miniatura que se hace para las entidades después de un sacrificio de aves dentro de un ritual y que consiste en 13 tamalitos miniatura (hechos también de masa de maíz sin nixtamalizar) y platitos miniatura con caldo mixe que contienen “las puntas del ave sacrificada” es decir, el pico, la lengua, las patitas y la punta de las alas cocidas, lo que constituye “el mensaje” para la entidad. Por tanto, mientras *anakaaky* en Tlahuitoltepec se refiere a los *xatsy* empleados para rituales agrícolas, en Cacalotepec hace referencia a los tamalitos y caldo miniatura. En ambos casos fungen como alimento para las entidades extrahumanas, sin embargo, los *xatsy* no representan lo mismo. Si bien, en Tlahuitoltepec son comida (por tanto fuerza) destinada a los dioses, en Cacalotepec cumplen el papel de representar lo que se está pidiendo al igual que las figuras antropomorfas y los plomitos<sup>75</sup>, todos hechos de maíz sin nixtamalizar. En este sentido, lo que aquí se observa es una diferencia de contenido entre alimento y pedimento dentro del depósito ritual de dos lugares *ayuujk*. Lo que constata el carácter polisémico de las partes dentro del depósito ritual (Dehouve 2007: 133) y con ello la heterogeneidad presente en un mismo pueblo.

Volviendo a Tlahuitoltepec, hay otros elementos que si bien no son *xatsy*, se relacionan directamente con ellos ya que también son de maíz (en masa o polvo) y llevan la misma cuenta. Estos son, tamales miniatura elaborados con la misma cuenta que los *xatsy*, solo que en este caso, cada *xatsy* es representado por un pellizco de masa. Es decir, si se elaboró un manojo de 23 *xatsy*, se tomarán 23 pequeños pellizcos de masa para elaborar un tamal. Dicho así, el número de tamales miniatura corresponde al número de manojos y su tamaño depende de los pellizcos que arroja la cuenta. Los tamales miniatura pueden ser de frijol o de amarillo<sup>76</sup> (como los que se consumen ordinariamente en la zona) y se envuelven en hoja de milpa. En ocasiones, también forman parte del depósito pequeños círculos hechos de masa de

75. Bolitas de masa de maíz sin nixtamalizar del tamaño de una pimienta.

76. Alimento elaborado con masa de maíz y algún relleno. Lo más común es de pollo con mole, frijol, algún guisado o también endulzados. Se envuelven en hojas de plátano, de maíz o de milpa y se cuecen al vapor en una olla con agua. Los tamales son un platillo tradicional en todo México y varían de acuerdo al estado o región.

maíz o bolitas como del tamaño de una pimienta gorda. Estos representan el dinero y también la fuerza que se está pidiendo. En Cacalotepec estas bolitas son conocidas como plomitos (algo muy potente y que tiene fuerza). Por otro lado, en el momento del ritual se acostumbra rociar polvo de maíz sobre el depósito, la cantidad de este polvo, también debe concordar con los xatsy (manojos) y los tamalitos en número de puños esparcidos o salpicados.

Ahora bien, si en Tlahuiltotepec se acostumbra hacer manojos contados, tamalitos y bolitas de masa sin nixtamalizar, esto no es general para todos los mixes. En otros lugares, los manojos o bultos que también van contados, están hechos de pequeños carrizos, ocote rajado en pedazos, paquetes de pasto o agujas de pino como lo reporta el trabajo etnográfico de Lipp (1985 : 83) y Miller (1956: 255) para la parte baja.



13- Ofrendas de masa de maíz del 3 de mayo en Alotepec. María del Carmen Castillo Cisneros. 2012

En otros sitios, como mencioné anteriormente, se elaboran también figuras de masa de maíz, que son pequeñas representaciones del sol, el rayo, culebras y otras entidades de la naturaleza así como figuras antropomorfas lo que deja manifiesto la relación entre el maíz y el entorno social que lo rodea. Alotepec y Cacalotepec son un claro ejemplo de ello. Ahí, las figuras antropomorfas elaboradas con masa y luego puestas a cocer, se depositan como una representación de las distintas entidades incluida la persona que ofrenda. También pueden acompañarse por objetos o peticiones especiales, tal es el caso de figuritas antropomorfas cargando un pequeño libro o un bebé, hechos de la misma masa.

En el confesionario mixe, De Quintana (1733 : 25) señala como parte de la doctrina del primer mandamiento la pregunta: ¿Has nombrado, y llamado al rayo o al viento para que te ayudara ? *¿To ixhaipait, etz ixpatyaix anneo ic poh, heecúxm mpútócot ?* ¿Has hecho tortillas de rayo, y se las has ofrecido al rayo ? *¿To ixyaccoih anneocaic, etz itucnoyoix anneo ?* Ignoro lo que hayan contestado los *ayuujk* de ese tiempo sin embargo, actualmente “las tortillas de rayo” que vendrían a ser los *xatsy* de los depósitos rituales agrícolas de Tlahuitoltepec se siguen haciendo y al depositarlas son acompañados de específicas palabras del *xëmaapyë*. A continuación transcribo la voz de María :

Quando yo quiero ir a sembrar yo llevo mis gusanitos, le hablo a la tierra, a la boca del monte, boca del cerro, tú agua, tú viento, tú nube, tú mundo, tú tierra, tú hojas de planta, tú agua, tú te vas a dar cuenta cuando yo ande, entre y pase por estas tierras, cuando yo lleve mi ofrenda, tú harás que crezca fuerte mi maíz, esta es mi tortilla, mi caldo, para que me des abasto y cuando yo trabaje que se me regrese y que cambie lo que he pedido. Y lo que gane, lo que he trabajado, que mis pies, mis brazos, mi cuerpo no tengan dolores musculares.

Perdóname yo siempre te escarbo, siempre te piso, te pico y siempre te pico y te duele. Te pido que me perdones y que me des permiso de que corte ese arbolito, éste, que siembre con mi machete, con mi coa, con mis zapatitos. Yo te lastimo, te pido mucho perdón, para que no me odies, para que no me enfermes, para que yo pueda hacer mi trabajo, tenga comida para otro año. Yo siempre te pido, porque no más agarré mi coa, mi zapatito y me pongo a sembrar para otro año. Pero no conocemos dónde te duele cuando nosotros picamos la tierra, cuando excavamos, cuando cortamos árboles, cuando mi maíz, lo limpio, lo cortó, lo hiervo, lo tumbo, yo todo, pero nosotros no te damos alimentación. Te pedimos permiso por eso y cuando venga la lluvia, nosotros esperamos nomás la lluvia, esperamos, no podemos regar la milpa, tú sabes cuando lo vas a mojar, cuando lo vas a regar, nosotros estamos esperando. Te traigo tu guajolote, para que se acomplete, no te doy todo como quisieras tú, pero no sabemos. Dame permiso, que no me duela mi mano, mi pie, mi brazo, que no me des dolor. Te pido perdón y te pido permiso, que pueda yo andar, pisar, que no me haga daño nada, que agarré mi machete y pueda sembrar.

En el capítulo cinco, establecí la relación entre la construcción de la persona *ayuujk* y el consumo del maíz, partiendo de que después del *Ee'px xëëw* (ceremonia de 20 días de nacido) el recién nacido se hace persona, a partir de la ingesta de un tamal especial llamado tamal verde o *tsujxk moojk mi'iky*, que dota por primera vez al individuo de su propio *majääw* (fuerza) mismo que irá incrementando mientras tenga una buena alimentación, cumpla cargos públicos, cuando se case por la Iglesia, acepte ser padrino o madrina, tenga hijos, haga los rituales que le son marcados y ofrende frecuentemente



a los cerros. La persona *ayuujk* está completa si tiene un *ne'kx* (cuerpo), un *anmajääwën* (alma), un *tso'ok* (nahual) y esta provista de grandes cantidades de *majääw* (fuerza). La masa de este tamal, tampoco pasa por el proceso de nixtamalización, por tanto está molido en crudo, envuelto en hierba santa y tiene una textura seca y esponjada. Se asemeja así a los *xatsy* en contenido más no en forma. Así que, haciendo una analogía con la comida elaborada para la veintena de los bebés ; ya sea en su papel como alimento o pedimento, la metáfora que hay detrás de los *xatsy* es la de fuerza y vitalidad, resultado de una cuidadosa confección que combina el trabajo de mucha gente, más un movimiento y un tratamiento específico del maíz.

Se dice que cuando el maíz se cuece pierde la fuerza y por tanto la vida. Al cocerlo se le mata, es por ello que tanto los *xatsy* como el primer tamal del recién nacido dador de *majääw* o el atole que se hace para revivir y rehidratar enfermos se hacen con maíz no nixtamalizado. En este sentido trabajo y maíz se unen para cargar de fuerza a estos *xatsy*, que serán el alimento destinado a las deidades en espera de qué éstas transfieran a su vez la fuerza a través de otros alimentos que se prepararán una vez que se ha efectuado el encuentro con la raíz, el encuentro con la montaña. Trabajo, maíz y específicas relaciones-negociaciones entre existentes son estrictamente cuidadas para que la obtención de fuerza sea exitosa.

## **HUELE QUE ALIMENTA: COMIDAS RITUALES PARA LOS HUMANOS**

Si los *xatsy* acompañados de sangre producto de inmoluciones animales y otros elementos, alimentan a las entidades extrahumanas, hay otras comidas que forman parte del circuito de transferencia de fuerza en un ritual: las comidas para los humanos. Es ahí donde entran otro tipo de elaboraciones y confecciones que se suman al aparato ritual y que, en la comunidad de Tlahuitoltepec, también tiene sus reglas y procedimientos específicos. Como veremos, lo que se come tiene estrecha relación con lo que se ofrenda a las deidades, tanto en cantidad, color y forma. Los altares domésticos y el altar en la cumbre del cerro son mesas dispuestas para la comensalidad con las entidades sobrenaturales que comparten el territorio. Las aves sacrificadas llenan de sangre esas mesas, transfiriendo fuerza a los seres extrahumanos que se ofrendan. Pero son esas mismas aves, las que traídas del cerro para ser cocinadas en el pueblo, al ser ingeridas por los comensales (amigos y familiares) transfieren también el *majääw* que se adquirió a través del *kojpk*

*pääjtìn*. Es así, que las comidas (humanas y extrahumanas) que se comparten durante un *jotmay* llevan implícitas tanto la fuerza que el trabajo colectivo imprimió para su elaboración como la fuerza que la ofrenda misma percibió al entrar en contacto con lo extrahumano. Dicho de otra manera, la elaboración de manojos requirió del trabajo humano que imprimió la fuerza que la deidad en el cerro toma y que transfiere de regreso en las aves sacrificadas que luego comerán cocinadas los humanos, en un circuito de *majääw* que permite sobrellevar la vida.

Las comidas para los humanos que se dan en un *kojpk pääjtìn* son determinadas por la familia que lleva a cabo un *jotmay* y aunque de pronto parecen ser sencillas, están relacionadas con los días, las tareas domésticas y por supuesto con el recurso familiar. A continuación expongo un cuadro de las actividades que se llevan a cabo por día, haciendo énfasis en los procesos culinarios.

DIA 1	DIA 2	DIA 3	DIA 4	DIA 5
REZO Y PREPARACIONES Vispera	PREPARACIONES Vispera	KOJPK PÄÄJTÌN Encuentro con el cerro	MATUUK (pasados tres días)	CIERRE Machucado
Inicio del compromiso o <i>jotmay</i> La familia responsable va a la iglesia a prender velas y rezar	Continúan con los preparativos en casa	Las mujeres se reúnen desde la madrugada para elaborar los alimentos que se llevarán al cerro: huevos cocidos, tortillas embarradas de chile.	Preparativos para la comida de convivencia. Arreglo de mesas, sillas. Las mujeres cocinan, los hombres acomodan el lugar.	Visita a la iglesia y preparativos en casa
Se pone a fermentar el pulque en una olla especial ( <i>pääk nēej kaxk</i> ) para obtener tepache.	El tepache sigue fermentándose	El tepache se vacía en botellas para transportarlo al cerro y otra parte se reserva para la casa. Se muele polvo de achiote, cacao y maíz y se reserva para la casa. Al cerro se lleva pinole para agregarle al tepache.	El tepache que se compartirá es ahora el rojo, así que ya se tiene preparada la mezcla roja para agregarle.	Se prepara más tepache rojo o <i>wìnxatsy</i>



DIA 1	DIA 2	DIA 3	DIA 4	DIA 5
REZO Y PREPARACIONES Víspera	PREPARACIONES  Víspera	KOJPK PÄÄJTĪN  Encuentro con el cerro	MATUUK  (pasados tres días)	CIERRE  Machucado
Se inicia la preparación de los xatsy (acompañado de las palabras y el mezcal)	Continúa la confección de los xatsy y demás elementos de la ofrenda (tamales miniatura, moneditas, figuritas) y su cocido en el comal	Antes del amanecer se hace el ritual de ofrendar a los pies del altar doméstico. Posteriormente se toma café y pan. Subida al cerro con todas las ofrendas, animales, comidas y bebidas a compartir. Kojpk pääjtĭn presentación de ofrendas y sacrificios en el altar del cerro.	Llega la banda de música	Puede haber banda de música o no.
Comida Compartida con todos los que ayudan en casa (frijoles de olla, tortillas, amarillo de papa)	Comida compartida entre los ayudantes (sopa de pasta, algún guisado sencillo, frijoles)	Comida en el cerro o <i>kojpk kaaky'</i> : em-barradas de pasta de chile rojo <i>niiy wyĭnjääxy</i> , huevo cocido <i>tutu'uty kyë'</i> , pescado asado <i>äjkx tsääy</i> (opcional), carne asada <i>tsu'utsy tsyääy</i> (opcional), tepache con pinole encima (sin espuma) <i>pääk nēēj mēēt ji tsājpts way</i> . Lo mismo comen las personas que se quedan a ayudar en casa. Toda está comida va contada en relación a los xatsy y debe terminarse en el cerro, ya sea que se coma o se regale a gente en el camino.	Comida principal ( <i>ku ja jotmay pyijyi xyuuky'i</i> ) si es patronal se dice <i>xëkujäy</i> . Primero se reparte el tepache simple <i>pääk nēēj</i> y se comparte la palabra. Se sirve el caldo de pollo <i>tutk tojcx</i> , tamales de frijol, de masa y de amarillo ( <i>puuj mi'iky, pĭnuuky mi'ky, pok mi'iky</i> ). El caldo se hace con las aves sacrificadas en el cerro.	Comida de cierre Machucado o <i>Määtsy</i> acompañado de quelites hervidos, pescado seco o carne seca y salsa. Se come en el suelo, todos alrededor de la olla.

DIA 1	DIA 2	DIA 3	DIA 4	DIA 5
REZO Y PREPARACIONES Vispera	PREPARACIONES  Vispera	KOJPK PÄÄJTÏN  Encuentro con el cerro	MATUUK  (pasados tres días)	CIERRE  Machucado
Por la noche se comparte café o pan y los asistentes se retiran a sus casas a descansar.	Se dejan listos todos los elementos para la ofrenda cerca del altar familiar. Los <i>xatsy</i> y demás cosas hechas con masa se colocan en cajas o canastos para subir al cerro.	Llegada a la casa. Presentación de flores. Se reparte tepache revuelto con masa de maíz pozolero quebrado <i>pääk nëěj mëët ji jitsy jëëy</i> (se da sólo regresando del cerro o cuando se siembra) y palabras.	Se reparte el tepache con achiote <i>pääk nëěj mëët ji wïnxatsy</i> y las palabras. Se reparten cigarros y reliquias en caso de haber cumplido manda.	Se reparte el tepache con achiote <i>pääk nëěj mëët ji wïnxatsy</i> y las palabras de cierre.
		Cena en la casa o vispera ( <i>kaatsyuu'i</i> ) si es de compromiso por fiesta patronal se llama <i>xëtsuu'i</i> . Tamal de frijol <i>puuj mi'iky</i> , tamal de masita <i>pok mi'iky</i> y caldo de pollo <i>tutk tojks</i> hecho con las aves que se ofrendaron esa mañana en casa. Al termino se reparte el <i>wïnxatsy</i> que es el tepache con espuma roja, señal de que ya se cumplió con el <i>Kojpk pääjtïn</i> y se dan palabras.	Convivencia y baile	Convivencia y baile

Con variaciones presentes, esas son las comidas más frecuentes durante un *jotmay* y lo que llama la atención es la cantidad de mujeres involucradas en su elaboración. Esto marca, además de un trabajo colectivo como parte fundamental de su organización ritual, un tipo de relación social que vincula a las personas que pertenecen a una comunidad y que permite la práctica de una afianzada reciprocidad. La comida, como bien afirma Gómez (2011) es un aspecto de la cultura que se caracteriza por su variedad y compleja polisemia, ya que además de nutrir está relacionada con los valores simbólicos, emocionales e ideológicos, es un elemento que socializa a los



14- Trabajo colectivo de mujeres cocinando en Santa María Tlahuitoltepec. Bernardo Pérez de la Torre, 2020.

grupos humanos, fortalece la identidad, crea mecanismo de reciprocidad y mantiene una tradición.

El acto de comer y qué es lo que se come, juegan un papel fundamental dentro de la ritualidad *ayuujk*. Esto no tiene como finalidad única satisfacer las necesidades biológicas del cuerpo, sino que cumple un papel ideológico que es clave en la cosmovisión de este pueblo. Todos los seres que habitan el territorio *ayuujk* necesitan alimento, pues éste los dota de fortaleza y los tipos de alimento son variopintos de acuerdo con las circunstancias.

Así, el campo necesita de la lluvia, pero además requiere de la sangre de algunas aves en el momento de la siembra para generar buenos frutos. La embarazada debe comer determinados alimentos y la parturienta o la mujer que recién da a luz debe mantener una dieta específica. Hay comidas para los bebés, para la gente que está enferma o los que están en recuperación. Del mismo modo los *kumantuktë* buscan comer sangre, a los muertos se les ofrendan alimentos blancos o los pollos requieren su maíz quebrado. Cada existente tiene culturalmente marcados los alimentos que permiten su desarrollo y que lo dotan de *majääw*.

Sin duda, el maíz es el alimento base de los *ayuujk* y alimenta tanto al cuerpo como al *anmajääwën* (alma o sentimiento caliente) dotándolos de fuerza física y espiritual. A primera vista, pareciera que la comida en Tlahuitoltepec no es variada o que todos los guisos se parecen, sin embargo, hay detalles de importancia escondidos bajo las formas, técnicas de cocción, tipos de envoltorio, modo de preparación o combinaciones establecidas. El tepache y los tamales son claro ejemplo de ello, existen como genérico, pero con múltiples presentaciones que responden a especificidades culturales que los mixes respetan y cumplen cabalmente. Asimismo, los movimientos seguidos en la elaboración de alimentos cumplen un papel importante que a continuación destaco.

Como vimos anteriormente la sustantivación del verbo *xäts* (friccio-  
nar) le da nombre a los manojos contados y a la bebida ritual (ambos *xatsy*),  
haciendo referencia a un movimiento. El mismo verbo *xäts*, es empleado para  
lavar (*xats yë mwet*) que se traduce como fricción de una parte de la tela con  
otra. Asimismo, *xäts* aparece en *ne ky uxatsey* arremángate para que tengas  
fuerza, que es lo que se le dice a cualquier persona antes de iniciar el trabajo  
en la milpa y que va acompañado de un posterior frotamiento de manos.

Otro ejemplo lo tenemos con la palabra *kaapy* (mover en círculo en  
dirección contraria al reloj) que está asociada a la manera en cómo deben  
circular los alimentos preparados para los rituales mixes; lo que para Lipp  
(1991) representa la forma circular en que los mixes imaginan el tiempo. Para  
los *ayuujk*, este movimiento (circular) refleja el orden de la naturaleza y la  
espiral que vincula los dos mundos: el *tuk it* y el *ja tuk it* como mencioné en  
un apartado anterior.

Si bien el ritual como “hecho social total” es condensador de las rela-  
ciones sociales entre humanos y extrahumanos, también cumple un carácter  
cíclico tanto en su totalidad como en sus partes. Dicho de otra manera, el  
ritual y sus distintas partes no son más que ciclos ordenadamente esta-  
blecidos que requieren un correcto manejo de los símbolos (Douglas 1978:  
29). Y eso es evidente en la manera en que los *ayuujk* preparan las ofrendas,  
realizan sus depósitos rituales y posteriormente comparten los alimentos en  
una comensalidad que evidencia el ejercicio de la reciprocidad enfocada en  
la obtención de fuerza o *majääw*.

Ahora bien, para el caso que me corresponde lo que me interesa  
agregar, más allá de los movimientos explícitos (calendas, repartición de

alimentos) es que existen movimientos que se repiten en la elaboración de los alimentos, tanto para las deidades como para las personas y que dejan ver una especial atención y tratamiento vinculado desde mi punto de vista, con la noción de *majääw*, en el sentido de que, para elaborar ciertos alimentos se requiere de precisos y repetidos movimientos que otorgan sentido a lo que se hace.

Una vez una mujer, mientras hacíamos *xatsy*, me dijo que le encantaría tener una maquinita como de hacer pasta o un exprimidor de limones pero con orificios más grandes para poder meter la masa y hacer varios gusanitos a la vez. La *xemääpyë* que estaba junto a nosotras dijo: –Eso no podría ser, porque lo que vale de este trabajo es el tiempo y el esfuerzo que ponemos. Si no es cansado y cuesta no tiene razón de ser.

Si tomamos la elaboración de los *xatsy* como la parte inicial del proceso técnico (cocina) dentro de un ritual, que consiste básicamente en elaborar el alimento que será destinado a las potencias extrahumanas, vemos claramente el trabajo de fricción y repetición en miles de ejemplares dispuestos prolijamente que serán destinados a las entidades en el altar doméstico y luego en el cerro. En contraparte, el cierre del ritual, lo que marca el fin de todo *jotmay*, precisa de la elaboración de un alimento especial para los humanos. Este alimento, llamado *määtsy* (machucado) recibe su nombre de la sustantivación de *määts* juntar, revolver o apachurrar. El *määtsy* que no es otra cosa más que un delicioso revoltijo de masa de maíz bañado con salsa que tiene también una confección particular. Se preparan una o varias memelas (masa de maíz mezclada con frijol y aplanada) que se ponen en el comal y antes de estar cocida totalmente, se sacan y se destruyen (cambio de forma). Lo resultante se apachurra, revuelve y pasa por el metate para con ello hacer una bola a la que se añade una salsa hecha de chiles y semillas de calabaza molidos que se coloca en una cazuela previamente calentada al fuego y puesta en el suelo sobre brasas, desde donde los comensales comen con las manos.

De esta manera dos alimentos nombrados a partir del movimiento que se sigue en su confección abren y cierran correspondientemente el acto ritual en Tlahuilotpec. Los dos alimentos están hechos de masa de maíz, una no nixtamalizada y luego puesta al comal, la otra, nixtamalizada pero no cocida en su totalidad cuando puesta en el comal para después adquirir la forma de un volcán que humea sobre la tierra y que es comido por todos.



15- Machucado de cierre ritual. Bernardo Pérez de la Torre, 2020.

Si el alimento es un código como propone Douglas (1972) tanto para humanos como para extrahumanos, algo tendrán que decirnos los *xatsy* y el *määtsy mixes*. Ambos, terminan en el suelo, en contacto con la tierra. Los primeros, bañados por sangre de las aves sacrificadas, dotando a la tierra de alimento, el segundo bañado por una salsa también de color rojo que entre todos comen como si ésta brotara de la tierra. Me parece que estos dos alimentos además de dar cuenta de la comensalidad entre humanos y extrahumanos son claro ejemplo de la transferencia de fuerza o *majääw* que conecta a todos los seres con la madre tierra en un complejo proceso de trabajo, reciprocidad y comunión que recuerda también aquella parte de su mitología donde prima el primer contacto humano de la sangre con la tierra o de la máxima deidad nacida de huevo sobre la misma tierra.

Todo forma parte de un ciclo, me repitieron siempre. Pero esos ciclos, para ser, necesitan ser alimentados. El *majääw* obtenido desde diferentes aristas, es el alimento que hace girar los engranajes cíclicos que permiten al mito, al rito y a la cotidianidad mixe permanecer en este mundo entre procesos de creación y regeneración constantes. Para cerrar este capítulo hablaré



del carácter recíproco intrínseco a la ritualidad y cómo este, evidentemente, permea la manera de pensar el universo compartido por el pueblo *ayuujk*.

## HACER PERFUMAR

Nos acercamos al final, es por ello que ahora les compartiré que una convivencia ritual implica en palabras mixes, *tyik pijyi*, *tyik xuukyi*, hacer florear, hacer perfumar. *Tyik* es movimiento, *pijyi*, flor y *xuukyi* es oler o lo que huele (lo que perfuma). Por tanto todos los alimentos (los destinados los extrahumanos y los destinados a los humanos) deben no solo poseer sino transmitir esa característica; la de mover, perfumar, dar aroma como las flores. Se dice que la familia que da una fiesta, está haciendo florear, está haciendo perfumar una convivencia y por tanto, todos los elementos implicados estarán en función de eso. Es la forma de representar la alegría de una casa, pero también la oportunidad de demostrar la reciprocidad que se tiene en cuanto miembro de un pueblo.

Como hemos visto, el desempeño ritual establece una serie de relaciones entre las personas, la naturaleza y lo sagrado que, como parte de una comunidad, deben cumplirse. Dentro de estas relaciones cobran sentido intercambios de bienes, de símbolos, de palabras que forman parte de un sistema de reciprocidad; el cual, de acuerdo con Barabas (2006:149) es el cimiento sobre el que se construyen las estructuras sociales, pues cada sociedad marca los lineamientos de comportamiento de sus miembros.

La persona o personas que realizan un ritual establecen diversos vínculos con el espacio sagrado donde lo llevará a cabo, por ejemplo el cerro, el altar doméstico, el panteón. Es decir, guiados por un *xëmaapyë*, se relacionan con determinados lugares y, por medio de elementos de la naturaleza (pollos, guajolotes, polvo de maíz, mazorcas, calabazas, chayotes) y otras ofrendas que se preparan, establecen un compromiso con las deidades, exigiendo a cambio "fuerza" que se traduce en protección y ayuda para sortear el futuro. Es así como vemos que la experiencia ritual vincula naturaleza y cultura mediante negociaciones entre tiempos, espacios y personas específicas. Si bien Mauss (1925) fue el primero en establecer que toda forma de intercambio recíproco tiene tres obligaciones: dar, recibir y devolver; al explicar las formas tribales de intercambio; Godelier (1998) señaló una cuarta, que es el intercambio establecido entre los seres humanos y los sagrados (citado por Barabas 2006:150). Es en este punto, en el intercambio con lo sagrado,

sin eliminar otros tipos de intercambio, que la ritualidad mixe encuentra su mayor distintivo y sobre la cual quisiera reflexionar.

Como hemos visto, los *ayuujk* efectúan rituales a fin de mantener una estrecha relación con diferentes potencias de la naturaleza, con sus muertos y deidades, quienes de una u otra forma hacen posible que la vida se pueda enfrentar. Por tanto, constantemente solicitan o agradecen su intervención en distintos momentos de la vida, ofreciendo, como vimos en descripciones anteriores, sacrificios de animales, alimentos, velas, cigarros y bebida. Así, la madre tierra, los muertos, el rayo, el viento y *Kontoy*, como héroe cultural mesiánico dador de bienes y creador del territorio mixe, intervienen en una particular relación de intercambio. Barabas (2006:173) asegura que bajo esta concepción, "la humanidad siempre está en deuda con lo sagrado porque las deidades han donado previamente todo lo que existe y ningún contradon puede igualar el acto agonístico".

Sin embargo, para los mixes esto no sólo se expresa como una necesidad constante de agradecer a la naturaleza y los seres sobrenaturales que en ella viven por los bienes que ésta les otorgó, pues además de ofrendarla por agradecimiento, existe una imbrincada tendencia a tomarla en cuenta en la vida cotidiana, de hacerla participe. En este sentido, se le pide permiso para efectuar cualquier tarea o labor que implique su uso, se le pide protección o ayuda frente a obstáculos, pero también se le notifican nacimientos y muertes. En cualquiera de los casos, si uno promete ofrendarla, subir al cerro, quemar vela en la Iglesia, hacer una fiestecita, se debe cumplir, pues de lo contrario se cree que también la naturaleza puede cobrarte causando enfermedades o incluso la muerte.

Cuando nace un niño, se va al cerro para agradecerle a la naturaleza por permitir la vida de un nuevo integrante de la familia y al mismo tiempo que se dan las gracias, se la ofrenda creando un pacto duradero de protección y otorgamiento de *majääw* para el nuevo ser. Cuando se recogen las primeras cosechas, los mejores ejemplares de éstas se ofrendan al cerro, pues se tiene la creencia de que si se comparte con la naturaleza los mejores frutos, ésta permite una buena cosecha para el siguiente año, al mismo tiempo que hace que los alimentos no hagan daño al ser consumidos y en caso de querer venderlos, se logren buenas ventas. En este sentido, no se trata solamente de ser recíprocos con ella, sino que se le confronta en un diálogo de negociación entre iguales estableciendo así un constante proceso de comunicación que forma parte de la vida política, económica, religiosa y social de los *ayuujk*.



El intercambio se va estableciendo paulatinamente mediante abstinencias, pedimentos, pagos de promesas, ofrendas, sacrificios de animales, rezos o misas según sea el caso; que no precisamente aseguran un contradon favorable para las personas. Ya se trate del pago de una promesa, de un pedimento, de saldar un compromiso cívico o religioso, del cumplimiento de algún evento del ciclo de vida o agradecimiento por cosechas, el ejecutante prepara lo necesario, cumpliendo una serie de pasos marcados culturalmente para cumplir con lo sagrado. En este sentido, todo *ayuujk* que se diga pertenecer a una comunidad mixe<sup>77</sup>, cumple a lo largo de su vida con diferentes compromisos rituales, ya que de ello depende su bienestar social, salud, prestigio y buena reputación en la comunidad.

Los beneficios pueden ser individuales o colectivos, y no cumplir con un compromiso implicaría el enojo de los dioses y su consecuente castigo. Por esta razón no es de extrañar que los males, padecimientos o accidentes que se presentan ocasionalmente, se atribuyan al mal cumplimiento de los compromisos, a que no se pagara una promesa o que se hiciera caso omiso a las exigencias de lo sagrado.

Cumplir un ritual exige orden y disciplina, implica abstinencias (sexuales, alimentarias), gastos monetarios, tiempo y ayuda de otras personas. Esta última, conocida como ayuda mutua o mano vuelta (*putëjkën o tunëñpijën*) constituye un mecanismo en donde las personas o familias prestan ayuda a otras, esperando que un día les sea devuelta. Así, si una familia presta ayuda, el día que se va involucrada en un gasto o compromiso, seguramente la ayuda le será reciprocada. Si uno se mantiene al día con la vida ritual, presta ayuda a sus vecinos y familiares, y hace caso a las señales que da la naturaleza, tendrá fuerza y encontrará armonía en todos los aspectos de su vida.

Hay que estar bien con dios y con el cerro, como versa el título del libro escrito por el Sacerdote Leopoldo Ballesteros. Muchas veces si esto no se logra hay que buscar insistentemente, con ayuda de un *xëmaapyë*, las causas que provocan desequilibrios, ya sean estos, comunitarios, familiares o personales para resolverlos lo antes posible y vivir en *jotkujk* o armonía. Todo *ayuujk* busca el equilibrio entre la madre naturaleza, sus dioses, hermanos y

---

77. Aquí vale la pena resaltar que los que cumplen con la ritualidad marcada son los que practican la religión católica. En algunas comunidades, como Tlahuitoltepec, se ha impedido la profesión de otras religiones precisamente por atentar contra la vida ritual *ayuujk*. Otras comunidades, como es el caso de Chichicaxtepec, cuentan con mayoría de protestantes, pero aún así siguen haciendo ofrendas al Zempoaltépetl.



16- Comida de capillos en Santa María Tlahuitoltepec. María del Carmen Castillo Cisneros. 2016

nosotros mismos. Y este equilibrio encuentra su sostén en los sistemas de reciprocidad imperantes.

Los *xēmaapyētē* como especialistas rituales y portadores de la institución chamánica, hacen posible que las distintas relaciones sociales entre los humanos y los extrahumanos se lleven a cabo. Si los humanos se encargan de organizar el trabajo, establecer alianzas, mecanismos de reciprocidad, confeccionar ofrendas y alimentos; siempre son guiados por una persona caracterizada que goza del reconocimiento comunitario y que también está bien parada en ese otro mundo. Este personaje, se desenvuelve en dos planos, conoce los lugares específicos para dialogar con las entidades sobrenaturales, pero sobretodo sirve de puente para que humanos y extrahumanos se relacionen creando un vínculo social recíproco que permite hacer florear, hacer perfumar y con ello, vivir en armonía.

# CERRANDO CICLOS

Nunca me acostumbré al frío, sin embargo, cada vez que ingiero un huevo cocido recuerdo que fue en tierras mixes donde su sabor me cautivó. Asocio este alimento a un cuerpo cansado y hambriento que rodeado de niebla, ha llegado a una cima donde casi se pueden tocar las nubes. Si bien, me recuerda el encuentro con la raíz de los *ayuujk*, es también un pase de memoria a algo más personal que comenzó el día que hice cumbre por primera vez en el Zempoaltépetl. Los caminos antropológicos transitados en mi convivencia con los mixes fueron una suerte de iniciación que cambió no sólo la manera en que practico hoy mi disciplina, sino la forma en que me relaciono con una “alteridad” que conforma también mi propia identidad.

Por ello antes de concluir quiero destacar tres cosas. Como primera diré que soy consciente de que la información aquí contenida puede tener múltiples lectores y a su vez, distintos usos. Si bien, esta investigación me permitió en su momento obtener un grado académico, son los habitantes del pueblo mixe en general y de Tlahuitoltepec en particular, para quienes este texto fue construido. Por ello, que llegue a sus manos de forma gratuita es mi mayor interés, reciprocando de esta manera un *jotmay* adquirido en 2005. Este libro les pertenece como pueblo y también busca que su contenido sea útil y solidario con ellos.

En segundo lugar no quiero concluir sin decir que, a lo largo de este camino me doy cuenta que lo vivido y aprendido en territorio mixe quedó grabado en mi ser, no solo a nivel académico y experiencia personal, sino también como una forma de ver y entender el mundo y por tanto, la antropología. Con ello destaco, sin miedo a equivocarme que, si bien la Universidad de Barcelona me otorgó un título universitario y el INAH como institución me ha permitido

ejercer la antropología como oficio, ha sido la convivencia desde 2005 hasta la fecha con distintos *ayuujk jää'y* lo que fundó el tipo de antropología a la que actualmente me dedico: una que, partiendo de la existencia de universos plurales, abraza procesos y dinámicas abiertas a reflexiones colectivas en concordancia con sus actores. En pocas palabras, la antropóloga que soy ahora, no es la misma que llegó un día con sus botas bien amarradas lista para subir el cerro. El trance mixe desamarró mis botas, me desarmó entera y cimbró mi quehacer de tal modo que hoy construyo uno que si bien, sigue trabajando con pueblos indígenas, incorpora formas analíticas que atienden la agencia política de los diversos actores sociales en sus prácticas cotidianas. En ese sentido, Facundo, Julio César, Yásnaya, Tajëëw, Tonantzin, Konk, Caro, Raquel, Floriberto, comadre Juana, Juan Carlos, Donald y Pépe (QEPDE) han sido mis grandes maestros de Antropología.

Tercero, soy y seré siempre una intérprete de lo que vi y viví. Mi papel como intermediaria entre dos formas de pensar el mundo es lo que se presentó en cada una de las páginas de este libro absteniéndose de una postura política por respeto al discurso que me fue compartido. Sin embargo, hoy me doy cuenta de que por lo menos existen cuatro lectores posibles: los mixes, colegas académicos, autoridades de los tres órdenes de gobierno y organismos sociales o no gubernamentales interesados en la temática. La construcción de este texto deja de lado la manipulación de contenidos y como dije líneas arriba, son los mixes quienes tendrán en sus manos un documento que, ante todo, está al servicio de sus propias comunidades. La intención final de este libro, que a lo largo de sus capítulos buscó explicar y comprender la forma en que se articula la vida ritual de los mixes de Tlahuitoltepec, contribuye no sólo con el registro etnográfico de los pueblos originarios de mi país sino con los diferentes actores sociales de dichos pueblos, en la construcción de diálogos encaminados en un legítimo respeto, reconocimiento; inclusión en la toma de descisiones e interés de convivencia. En este sentido, *Ser majääw* habla de los mixes, enfocándose en un ejercicio por conocernos mejor dentro de una país pluricultural que quiero pensar, camina hacia la aceptación, participación y respeto del conjunto de alteridades que lo conforman.

Para los *ayuujk jää'y* siempre he sido una *akäts*<sup>78</sup> y este hecho es irrefutable. Con este pueblo aprendí que, contrariamente a lo que pensaba por mi experiencia de largo tiempo con los *tacuates*, acerca de que una repetida convivencia y el involucramiento acortan las distancias “culturales” (si vale la

---

78. No mixe.

pena poner esa etiqueta), no necesariamente esta conducta, que es bastante generalizada en la antropología, tiene las mismas implicaciones en los diferentes contextos por los que pasamos. Pero, de ello no dependen las reflexiones posteriores para acercarnos a distintas formas de estar en el mundo.

Es así que desde el papel de una *akäts* que balbucea la lengua *ayuu-jk* conviviendo abiertamente y conociendo las fronteras y dificultades que mi condición implica, más que terminar con absolutos, me gustaría cerrar reflexionando sobre algunos aspectos que permitan abonar, desde mi experiencia de investigación, al conocimiento del pueblo *ayuujk* al mismo tiempo que dilucidar otras inquietudes. Dicho lo anterior, presento las siguientes conclusiones que, producto de la detallada exposición que han leído, re-conceptualizan ideas sobre la ritualidad mixe.

## ENCUENTRO DEL NOMOS Y EL COSMOS

Cada sociedad humana es creadora de mundos y en cada uno de ellos figura la presencia de un *nomos* y un *cosmos* como elementos que coexisten. El primero, entendido como el orden socialmente establecido de las cosas, las normas, lo que está dado por la cultura. El segundo como aquello que trasciende al hombre, un orden sagrado que legitima el primero.

El recorrido hasta aquí realizado pasó, de ubicar quiénes eran los actores e interlocutores con quienes este trabajo dialogaba y cuáles eran los territorios donde se encontraban, hasta llegar a formas íntimas en que su manera de relacionarse con el entorno era concebido y practicado. Para ello, se priorizaron las conceptualizaciones locales de espacio, tiempo, naturaleza y cultura, enfocándonos tanto en su *praxis* ritual para poder acercarnos a ese *nomos* y *cosmos* compartido.

Posteriormente, abordar el tema de persona, sirvió para que, al mismo tiempo que echábamos un vistazo a la existencia de una multiplicidad de seres, profundizáramos en la compleja construcción de la persona *ayuujk*, característica que, como vimos, no está dada con el nacimiento ya que implica procesos cíclicos, cuidados específicos y sobretodo, la ingesta ritualizada de maíz sin *nixtamalizar*. Dicha ingesta, a través del tamal verde, como la adquisición del primer *majääw* o fuerza de un ser humano, dio paso a comprender el porqué de la realización de rituales entre los mixes de Tlahuitoltepec y qué era lo que se obtenía con ello. De esta manera, la transferencia de fuerza, como

motor de la ritualidad, nos llevó a constatar que los diálogos y negociaciones con las diferentes entidades que pueblan el *cosmos* otorgan sentido y tienen un impacto tangible en el *nomos* habitado.

La coexistencia de *nomos* y *cosmos* también se hizo evidente al congregarse los diferentes relatos de iniciación chamánica donde se puso de manifiesto la presencia de una mitología compartida y adaptable, que se materializa a través de la labor de ciertas personas (*xēmaapyë*), dando diferentes significados al estar de los mixes en el mundo. De ahí que, dicha mitología, flexible para reinventarse es incorporada y forma parte medular de las dinámicas relacionales presentes en la comunidad. Sin temor a equivocarnos, podemos sugerir entonces que las relaciones entre distintos existentes como eje fundamental de una sociabilidad *ayuujk*, son pilar de la vida ritual y, de su correcto desempeño, depende el equilibrio de un *cosmos* que legitima y hace posible el *nomos* cotidiano.

A lo largo de esta investigación espero haber dejado claro el amplio abanico de posibilidades que conforman el mundo *ayuujk*. Partir de la vida ritual de los habitantes de Tlahuitoltepec, buscó ceder lugar a múltiples voces a partir de diálogos constantes que muchas veces incluyeron la voz de “existentes” más allá de la persona, que me fueron compartidas de viva voz de especialistas rituales. Asimismo, partes de este trabajo fueron puestas en común con personas *ayuujk* que se interesaban en conocer lo que iba escribiendo teniendo como resultado un libro donde coexisten desde mi perspectiva de *akäts* como la de distintas perspectivas *ayuujk*. En este ejercicio conjunto de voces se puede concluir que mediante el intercambio de fuerza con las entidades que pueblan el *cosmos* dado durante un *kojpk pääjtin*, se dota de sentido y acción a la estructura del *nomos* contemporáneo.

¿Qué significa entonces el encuentro con la raíz? ¿Cuáles son las razones que lo han llevado a reproducirse hasta la actualidad? ¿Qué nos dice el *kojpk pääjtin* de la ritualidad de los *ayuujk jää'y*?

Atender la ritualidad a través de los distintos escenarios que se me abrieron me permite decir que para los *ayuujk* en general y para los *ayuujk* de Tlahuitoltepec en particular, subir al cerro, en el sentido de efectuar un ritual de encuentro con la montaña y por tanto con las entidades que en ella moran, significa legitimar su creer, sentir, actuar y comportarse en el mundo haciendo explícita la convergencia relacional entre lo social y lo cosmológico a través de un circuito de transferencia de fuerza. Por tanto, la ritualidad

*ayuujk* como entramado de relaciones que fijan acontecimientos, significados y representaciones transita día a día, unas veces como un río que encuentra su cauce fluyendo y otras, en tensión, como pudimos apuntar al principio de este libro. Ambas expresiones se codean como formas posibles que un pueblo manifiesta y que, siguiendo particulares dinámicas que responden a coyunturas contemporáneas, colaboran en la construcción diaria de una configuración identitaria que reinventándose continua presente haciendo posible la intersección del *cosmos* y el *nomos* que cada localidad mixe recrea a su forma.

## LA RITUALIDAD RECARGADA Y EN TENSIÓN

Para dejar atrás el mito del “buen salvaje”, que tanta confusión ha generado en la antropología, vale la pena aclarar que el aparato ritual tal y como es vivido en la región mixe, especialmente en Santa María Tlahuitoltepec, no es un lecho de rosas sino uno altamente jerárquico, sectario y demandante.

Así como pudimos afirmar que se recurre a él para procurar la vida, reforzar el estar en el mundo, mantener diálogos con las entidades extra-humanas y para reafirmar una identidad compartida; infinitas veces he sido testigo del conflicto que genera su planeación y ejecución; poniendo de manifiesto tensiones varias. He presenciado la angustia que produce que el sistema comunitario reclame a través de la asamblea, la participación de una familia en la asunción de un cargo porque “ya lo marca la costumbre” y los consecuentes sacrificios que implica; no sólo porque se habla de un año de servicio donde la persona, la mayoría de las veces deja de percibir su salario, sino por los altos costos que hoy día implica llevar a cabo la ritualidad. Asimismo, he visto a altas horas de la noche, rostros de mujeres agotados poniendo ollas de nixtamal a cocer, mujeres que envuelven tamales por pura inercia, fuegos que nunca se apagan y bebés que duermen día y noche atados a la espalda de una madre que no se despega en cuatro días del fregadero porque tiene como comisión lavar los trastes de un compromiso. Por otro lado he visto jóvenes de las bandas musicales yendo y viniendo de casa en casa, cargando instrumentos y tocando bajo la lluvia. Hombres cortando leña, poniendo toldos, acarreando cosas, improvisando espacios para hacerlos habitables por un tiempo o escuchado pláticas que involucran las estrategias a seguir para poder defenderse frente a la asamblea para postergar un cargo. La actividad ritual es sin duda una que involucra a todo un colectivo que, entre gozo, desgaste y negociación, es un despliegue monumental de trabajo.



Todo ello a su vez, acompañado de presiones, competencias y envidias que mi etnografía traslada hasta este momento, no porque no fuera consiente de su presencia, sino porque en primer lugar, no son situaciones que mermen la ritualidad y en segundo, porque no quería afectar el texto con una reflexión que ahora, a años de distancia puedo elaborar.

Dentro de este aspecto de dinamismo cultural acompañado de diferentes tensiones, quisiera enfatizar aquí que, lejos de mermar, existe un creciente interés en la reproducción de la ritualidad autóctona por parte de varios jóvenes de Tlahuitoltepec. Me refiero con ello, a un sector de gente joven interesada en la religiosidad mixe como mecanismo de reproducción identitaria. Esto es algo que he observado sobretodo en jóvenes que después de estudiar fuera de la comunidad, principalmente las carreras de antropología, sociología o diferentes ramas de las ciencias sociales que tienen que ver con la vida comunitaria y proyectos rurales, han regresado al pueblo y ocupan empleos en la radio comunitaria, en el bachillerato, el CECAM, la Universidad comunitaria o desempeñan trabajos para distintas organizaciones no gubernamentales. De la misma manera, éstos mismos se han incorporado al Sistema Normativo cumpliendo cargos comunitarios, que por un lado les hacen tener la experiencia de servicio comunitario mientras que por otro, cuestiona formas en las que no repararon sus abuelos. Muchos de ellos, son hijos de líderes, profesores o músicos que desde finales de los setenta, proyectaron ideales de vida comunitaria que a éstos jóvenes les está tocando encarar.

En su mayoría, renuentes a la iglesia católica, están interesados en retomar las costumbres de “antes”, poniendo atención en los discursos y formas de los antiguos y recurriendo a los *xëmaapyëtë* que pertenecen a una o dos generaciones arriba de ellos. He llegado a observar que en el cumplimiento de sus primeros compromisos, buscan reincorporar aspectos que tiempo atrás formaban parte de la religiosidad mixe y que sus abuelos o padres, debido a la influencia de la evangelización católica, la modernización o el laicismo, dejaron de practicar. Un ejemplo de ello son las elaboradas veintenas hechas para los bebés que han nacido en los últimos años y la intención de que se cumpla con el aparato ritual lo más apegado posible a una religiosidad *ayuujk* que no católica.

Dicho lo anterior, el *Kojpk pääjtin* o encuentro con la raíz, sigue siendo una constante entre los pobladores de Tlahuitoltepec, actualizándose mien-



tras mira al pasado pero, al mismo tiempo proyectando una identidad que responde a una ideología colectiva compartida en los albores del siglo XXI.

No obstante, a pesar de que este ejercicio se hace evidente en Tlahuitoltepec, no es así en otras localidades donde los jóvenes no muestran interés en la religiosidad como parte de posturas ideológicas y políticas para posicionar una identidad como pueblo. Como ejemplo tenemos que para Ixcuintepec o Ayutla “eso” que hacían los abuelos, ha quedado atrás. Conviene aquí destacar que estos comentarios tienen un trasfondo histórico y como tal, forman parte de una serie de sucesos acontecidos en la región como la intervención que los caciques tuvieron para la abolición de las llamadas prácticas “sagradas o paganas”. En lugares como Ayutla, donde el caciquismo tuvo fuerte influencia, la religiosidad *ayuujk* quedó confinada a lo oculto, a lo que si se llega a hacer, es de noche y fuera de la vista de los vecinos. Por tanto, la manera en que se concibe su reproducción es distinta. Si bien, le otorga más misticismo, no es algo de lo cual los jóvenes hablen o con lo que se sientan identificados. Esto sin duda sigue explicando la heterogeneidad del pueblo mixe, y la heterogeneidad al interior de una comunidad en específico, misma de la que los interesados en la región no debemos perder la vista. Así una ritualidad en tensión o una ritualidad recargada son reflejo de que “restituir la implicancia del pasado y la historia en situaciones presentes, implica asumir la capacidad de agencia de las personas para relacionarse con el tiempo y dar forma a sus futuros” (Contreras, 2021:193).

## SER MAJÄÄW: LA FUERZA DE LA MEMORIA EN LA IMAGINACIÓN DE FUTUROS

Contra todo pronóstico, nuestras estructuras han llegado hasta aquí, a este futuro,  
con las lecciones aprendidas del pasado y convertidas en nuestras formas contemporáneas de vivir.

Yásnaya Elena Aguilar Gil (2021).

En su artículo titulado “Adiós a los Tristes Trópicos: Etnografía en el Contexto de la Historia Mundial Moderna” publicado en 1993, el antropólogo Marshall Sahlins señala que algunos pueblos como el europeo (Occidente) han tenido toda la suerte histórica al reinventar sus tradiciones basándose en un pasado flagrante que termina por ser leído como un genuino renacimiento cultural o el comienzo de un futuro progresista; mientras que, cuando otros pueblos lo hacen, la lectura cae del lado de la decadencia cultural, de una recuperación

ficticia, o un pobre simulacro de un pasado muerto. Qué ingrata es la historia para unos y cuán condescendiente para otros.

En el trayecto hecho hasta aquí, espero haber dejado claro, que si bien, la finalidad de la ritualidad *ayuujk* practicada en Tlahuitoltepec radica en la búsqueda de una fuerza o *majääw* que permite la vida, dicha práctica pone de manifiesto tantas supervivencias del pasado como reproducciones contemporáneas de eso que llamamos “tradición”. En este sentido, la ritualidad *ayuujk* forma parte de un presente que va abriéndose camino en la manera en que como pueblo buscan proyecciones a futuro. Es aquí donde la fuerza de la memoria colectiva para la imaginación es también componente clave de la ritualidad. En este sentido, el *majääw* buscado no solamente es necesario para vivir y continuar con un estar óptimo en el mundo; dicha fuerza, se antoja a la vez como elemento colectivo indispensable para sortear los embates con los que fuerzas externas arremeten contra una minoría étnica dentro de la configuración nacional.

En la búsqueda de *majääw*, en el sentido ritual en que fue expuesto este trabajo, cabe contemplar los subtextos no tácitos, es decir, las entrelíneas que constatan que la *ayuujk* es una de tantas formas de vida indígena que a su manera, resiste, contesta y reactualiza sus contenidos en relación con múltiples fuerzas ajenas como el mercado global, sistemas de poder, discursos de desarrollo y crecimiento que hasta ahora lo único que han demostrado ser, es una afrenta contra la diversidad.

El suceso de la novia de *Kontoy* que sirvió para abrir las interrogantes que este libro buscó contestar, pone de manifiesto la fuerza que una memoria colectiva, sustentada en una mitología compartida, tiene para dinamizar el presente. Si bien, muchos pusieron en duda los sueños de aquella chica y minimizaron su existencia, otros los aprovecharon porque otorgaban sentido a condiciones políticas, religiosas y económicas que estaban en juego. Pero no solo eso, al unirse a respuestas comunitarias no esperadas y manifestaciones de carácter climatológico sembró un presente incierto que tuvo repercusiones tanto en la práctica ritual como en la forma en que se reestructuran el *nomos* y el *cosmos* compartidos.

Con base en lo anterior, *Ser majääw: Ritualidad ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca* expuso a detalle las distintas formas en que los *ayuujk* se han relacionado y se relacionan con su entorno físico, cosmológico y metafísico tomando las riendas de lo que debe asentarse en el presente porque

importa para su futuro. “Lo *ayuujk*” como una expresión étnica de resistencia, lucha o temperamento definido bajo el mote de “los jamás conquistados” es producto de esta fuerza colectiva asentada en su memoria. Y, la búsqueda constante de *majääw*, como codición necesaria del ser, es justamente lo que anida “la posibilidad de conjugar su mundo en futuro” (A. Gil 2021).

Todo lo anterior, que lejos está de haberme sido transferido de manera explícita, me permite destacar que, la obtención de *majääw*, independientemente del ritual que se realice, obedece siempre a una búsqueda colectiva, pues dicha fuerza y las transferencias que implica, catalizan las distintas relaciones socioculturales que simultáneamente los *ayuujk* establecen tanto con lo que es ajeno y distante, como con lo cercano y local. Por su parte, la vitalidad y vigencia de la dimensión mitológica en la memoria forma parte no solo de la cotidianidad del pueblo mixe en pleno siglo XXI sino deviene en una ritualidad que permite “advertir los flujos y las continuidades dentro de los que tiene lugar la invención, como creación, de un futuro posible” (Hope, 2021). Esta vitalidad que curiosamente pudiera tener una antigüedad de más de 2500 años, lo que está dejando ver es que tanto memoria como imaginación son recursos culturales pasados y futuros que tejen la vida social con la que el antropólogo se enfrenta de golpe en determinado “presente etnográfico”. El desafío entonces es que ese retrato, que en este libro es “pasado entográfico”, no congele las infinitas posibilidades de presentes en curso o futuros en cocción.

Si algo ha quedado demostrado hace mucho tiempo es que los pueblos indígenas logran articular tiempos y espacios en la construcción de sus contemporaneidades. Ello implica que son pasado, son presente y sobretodo posibilidad de futuros que están siendo modelados continuamente. Dicho en otras palabras, la cotidianidad materializada en lo que en algún tiempo fue el “presente etnográfico” de esta investigación, deja ver hoy diversas articulaciones de modos de ser, hacer e imaginar una ritualidad que se está llevando a cabo una década después. En este sentido, la atención puesta en la memoria de un pueblo que reinventa y actualiza los contenidos que estructuran su existencia, deja ver las múltiples formas en que los *ayuujk*, contra todo pronóstico, son pasado, son presente y son futuro porque ante todo, son *majääw*.



## AGRADECIMIENTOS

Dar gracias es un acto que bien encamina el ejercicio ritual. Este trabajo debe profundas ofrendas a mucha gente.

*Tyëskujuyip ayuujk miku'uktë*, por ser habla y escucha, escuela y casa... camino. Tendría que subir el cerro trece veces trece y ni así terminaría de agradecerles. Gracias por el tiempo y las metáforas de vida que ponen en práctica día con día. Imaginar futuros, contradictorios a veces, pero siempre posibles, es lo que me permite comprender quienes han sido y hacia donde parece que van. Enigmáticos, impredecibles, siempre *moojk*, siempre *majääw*, todos *majääy*.

Mi padre académico, Dr. Miguel Bartolomé, por mostrarme el amor a la antropología, la diversidad cultural e impulsar mi curiosidad de asombro y cuestionamiento. La travesía antropológica de la mano de un genio de la disciplina no solo me hace sentir privilegiada y muy apapachada, sino comprometida con una antropología siempre cercana a las generaciones que me sucederán.

Dra. Gemma Orobitg, mano generosa a nivel académico y personal, por estar pendiente de cada momento de mi carrera y potenciarla con el equilibrio perfecto entre corazón y disciplina.

Dr. Fernando Quiles, por su curiosidad hacia los pueblos del mundo y con ello el entusiasmo puesto en ver este libro publicado.

Universidad de Barcelona, Centro IHAH-Oaxaca, Universidad de las Américas Puebla, Universidad de Sevilla, Universidad Pablo de Olavide e Instituto Universitario de Lisboa, por ser parte de mi formación y permitirme compartir en sus espacios, lo que en este libro se expone.

Ignacio Iturralde, colega, hermano mayor, fuente de inspiración y aprendizaje constantes.

Equipo de antropólogos inútiles: Margarita Hope, Andrés Oseguera, Leopoldo Trejo, Rodrigo Megchún e Israel Lazcarro, por las noches de esparcimiento que permiten salir del laberinto y la rigurosidad antropológica necesaria para volver a entrar.

Eduardo López Calzada, por fomentar la escritura de este libro en tiempos difíciles y a mis compañeros del Centro INAH-Yucatán por recibirme entre sus filas durante la incertidumbre.

Mi madre, Daniel, Lalo y Uma, por su incondicionalidad.

Miguelito y Charly, el mejor regalo que me dejara mi padre. Cuídenme siempre.

Laura y Pedro Vit, por su cariño sin medida y consentimiento sin límite.

Ilan, el árbol que me abraza cada noche. A ti, mi *ein sof*.

Familia, amigos, colegas y lectores, porque leyéndome abren la puerta al mundo *ayuujk* y con ello, a gran parte del mío.

# BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Eliana

- 2013 La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Dimensión Antropológica*, 20 (58): 115-148.

Aguilar Domingo, Martín

- 1992 *Zacatepec Mixe, Oax.* Círculo Fraternal de Zacatepec, Mixe. Casa de la cultura oaxaqueña, Oaxaca.

Aguilar Gil, Yásnaya Elena

- 2020 El estado secuestra la palabra nación. *The Washington Post*.  
<https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/10/25/el-estado-ha-secuestrado-la-palabra-nacion/>
- 2021 Una Mesoamérica distópica. *Gatopardo*.  
<https://gatopardo.com/opinion/guillermo-osorno-los-jovenes-medicos-rebasados-le-ponen-cara-a-la-pandemia/>

Alcántara Nuñez, Honorio

- 2004 *Usos y Costumbres: Vivencias y convivencias de un alcalde mixe.* Memoria histórica. Culturas Populares, CONACULTA, México.

Andrade, Cecilia

- 1995 *Xëë Tun: O caminho do sol. Um estudo sobre os mixes do México.* FFLCH/USP. Universidade de Sao Paulo.

Apud, Ismael

- 2011 Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Lévi-Strauss. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*: 30 (2).

Ariel de Vidas, Anath

- 2002 A dog's life among the Teenek indians (Mexico): animals' participation in the classification of self and other. *Royal Anthropologist Institute* 8:531-550.

Ballesteros, Leopoldo

- s/f *Con Dios y con el cerro*. Semillas de la palabra en el pueblo mixe. Pasos hacia una nueva evangelización.

Ballesteros, Leopoldo y Mauro Rodríguez

- 1974 *La cultura Mixe: simbología de un humanismo*. Editorial Jus, México, D.F.

Ballensky, Tamara

- 2012 Secrets of Conday: Discovering Oaxaca's Ancient Mud Sculptures. NSS News.

Barabas, Alicia

- 2002 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Plaza y Valdés. CONACULTA INAH.

- 2003a Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Alicia Barabas (coord.) Tomo I: 37-124, CONACULTA-INAH, México.

- 2003b La ética del don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad. *La comunidad sin límites*. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México. Saúl Millán y Julieta Valle (coords.) pp. 39-63, CONACULTA-INAH, México.

- 2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. INAH, Porrúa, México, D.F.



Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1984 *El Rey Cong-Hoy. Tradición Mesiánica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca*. Colección de Investigaciones Sociales. INAH, Oaxaca.

1999 *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. I,II,III; M. Bartolomé y A. Barabas (coords). CONACULTA-INAH, México.

2000 Héroes culturales e identidades étnicas: tradición mesiánica de mixes y chontales. *El héroe entre el mito y la historia*. Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.) pp. 213-234. UNAM-CEMCA.

Barabas, Alicia; Marcus Winter; María del Carmen Castillo y Nallely Moreno

2005 La Cueva del Diablo: Creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca, *Diario de campo*, CONACULTA-INAH.

Barabas, Alicia; Miguel Bartolomé; María del Carmen Castillo; Denise Lechner; Nallely Moreno y Daniel Oliveras

2010 La Danza del Viento y de la Lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca. *Dinámicas Culturales: Religiones y Migración en Oaxaca*. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.) Gobierno del Estado de Oaxaca, Culturas Populares, INAH, Oaxaca.

Barth, Frederick

1995 *Grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Bartolomé, Miguel

1976 Mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América indígena* 3, Instituto indigenista internacional, México.

1984 *Ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*. Centro de las Culturas Oaxaqueñas. INAH-Oaxaca.

1991 (1977) *Chamanismo y Religión entre los ava-katu-ete*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.11. Universidad Católica de Asunción.

1997 *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, México.

- 2003 En defensa de la etnografía: El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social* 12:199-222.
- 2005 Elogio al Politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca. *Diario de campo*, CONACULTA-INAH.
- 2008 *La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca*. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

- 1977 *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, INAH, México.
- 1982 *Tierra de la palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, INAH, México.

Barros, Alonso.

- 2007 Cien años de guerras mixes: Territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotequización en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI. *Historia Mexicana* 57(2):325-403

Basso, Ellen

- 1995 *The last of cannibals. A South American oral history*. University of Texas Press, Austin.

Bautista, Juana (coord.)

- 2013 *Asunción Cacalotepec: espiritualidad mixe en su territorio y tiempo sagrados Jokyëpajkm: Mëjjintsëkëny ma y'it nyaaxwiiny tajknaxy*. CSEIIIO, Seculta, CONACULTA, Oaxaca.

Beals, Ralph

- 1939 Sacrificial rites of the Mixe. *Congreso Internacional de Americanistas* 27(2):428-434.
- 1945 *Ethnology of the Western Mixe*. University of California Publications in American Archaeology & Ethnology Berkeley.

Beulink, Anne Marie

- 1979 *Quítame un retrato: una etnografía de la región mixe*. Manuscrito, Instituto Nacional Indigenista, México.

Bird-David, Nurit

- 1999 Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40: 67-91.

Boyer, Pascal

- 1999 Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission. *American Anthropologist* 100(4):876-889.
- 2000 Natural epistemology of evolved metaphysics? Developmental evidence for early-developmental evidence for early-developed, intuitive, category-specific, incomplete, and stubborn metaphysical presumptions. *Philosophical Psychology* 13: 277-297.

Brasseur, Charles

- 1981 *Viaje por el Istmo de Tehuantepec*. SEP/80, Fondo de Cultura Económica, México.

Cabildo Municipal de Santa María Tlahuitoltepec Mixe

- 2008 *Wejën-Kajën: Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*. Oaxaca.

Calvino, Italo

- 1991 *Bajo el sol Jaguar*. Tusquets Editores. Barcelona, México.

Campos, Luis

- 2000 *Perteneceemos a un grupo étnico llamado mixteco. El significado de ser indio a fines del segundo milenio*. Tesis inédita de doctorado, Universidad de Brasilia, Brasilia.

Carrasco, Pedro; Walter Miller y Roberto J. Weitlaner

- 1961 El calendario mixe. *El México Antiguo*. IX: 153-172.

Caso, Alfonso

- 1963 El calendario Mixe. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Sociedad Mexicana de Antropología. XIX: 63-74.

Castillo, María del Carmen

- 2005 *Identidad, poder y migración entre los tacuates de Santa María Zacatepec*. Tesis inédita de licenciatura. Universidad de las Américas, Puebla.
- 2010 Complementariedad simbólica en la cosmovisión ayuujk. *Dinámicas Culturales: Religiones y Migración en Oaxaca*. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.) Gobierno del Estado de Oaxaca, Culturas Populares, INAH, Oaxaca.
- 2011 La noción de persona entre los ayuujk. Ponencia presentada en la *Sexta Mesa Redonda de Monte Albán*. Hotel Misión de los Ángeles, Oaxaca, Oax. 29 de junio a 2 de julio de 2011.
- 2012 Iniciación xëmaapyë y experiencias oníricas en Tlahuitoltepec. *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*. Gemma Orobitg y Gemma Celiqúeta (eds.) *Estudis de Antropologia Social i Cultural*, 17. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- 2017 La blusa de Tlahuitoltepec Xaam nixuy es identidad. *Acervo Mexicano. Legado de Culturas*. Erika Galicia, Fernando Quiles y Zara Ruíz (eds), pp. 170-191. Acer-VOS, Sevilla,
- 2020a Hilar memorias para tejer historia: hacia una antropología textil en Oaxaca. *REA Revista Euroamericana de Antropología* 9:125-139.
- 2020 b Cargueros del siglo XXI: Sistema de cargos y comunalidad en Tlahuitoltepec, Oaxaca. *Diversidad y desarrollo social*. Miguel Sánchez Maldonado (coord.), pp.2-13. Pearson, México.

Castillo, María del Carmen y Facundo Vargas

- 2011 El sueño como experiencia iniciática de los xëmaapyëtë en Tlahuitoltepec, Mixe. *Chamanismo y Curanderismo: nuevas perspectivas*, Laura Romero (coord.), pp. 109-120. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Castillo, María del Carmen y Leopoldo Trejo

- 2021 Los pueblos del istmo mexicano: Apuntes para la construcción de un campo de estudio etnológico mixe-zoque. *Las regiones indígenas a prueba de la etnografía. Veinte años de investigación colectiva en el INAH*. Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México. INAH, México (en prensa).

CECAM

- 2007 *La música expresión de las veinte divinidades*. CECAM, Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca.

Castro, Rosa Angélica

- 2000 *La cultura política en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca*. Tesis inédita de licenciatura. Universidad Autónoma de Chapingo.

Chamoux, Marie-Noëlle

- 1989 La notion nahua d'individu. Un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla. *Enquêtes sur l'Amérique moyenne Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, pp. 303-311. CEMCA, México.
- 2011 Persona, animacidad, fuerza. *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), pp.155-180. UNAM.

Chance, John

- 1989 *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman and, University of Oklahoma Press.

Clark, John y Mary E. Pye

- 2006 Los orígenes del privilegio en el Soconusco, 1650 A.C.: Dos décadas de investigación. *Revista Pueblos y Fronteras digital*. (2) <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>

Cortés, Hernán

- 1971(1522) *Cartas de relación*. Porrúa, México.

De Burgoa, Fray Francisco

1989 (1670) *Palestra Historial*. De virtudes y ejemplares apostólicos fundada del cielo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este nuevo mundo de la América en las indias occidentales. Editorial Porrúa, México.

1989 (1674) *Geográfica Descripción*. Tomo II. Capítulos: LX, LXI, LXII, LXXVI. Editorial Porrúa, México.

Dehouve, Danièle

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Plaza y Valdés Editores, México.

De la Cerda Silva, Roberto

1940 Los mixes, *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, 2 (2): 63-113.

De Quintana, Fray Agustín

1729 *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo en lengua mixe*. Impreso en Puebla por la viuda de Miguel de Ortega y Bonilla.

1733 *Confesionario en Lengua Mixe*, Puebla, Comte de Charencey.

De Santa María, Fray Bernardo

1984 (1580) Relación de Nexapa. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2: 341-360. René Acuña (ed.), UNAM, México.

Descola, Philippe

1989 Head shrinkers versus Shrinks: jivaroan dream analysis. *Man*, New series 24(3): 439-450.

2001 Construyendo naturalezas, Ecología simbólica y práctica social. *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), pp. 101-123. Siglo Veintiuno editores.

2011 Mas allá de la naturaleza y de la cultura. *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Leonardo Montenegro (ed.), pp. 75-95. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis I.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson

- 2001 Introducción. *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), pp.11-33. Siglo Veintiuno editores.

Díaz, Floriberto

- 2004 Comunidad y comunalidad. Culturas populares e indígenas. *Diálogos en la acción*, segunda etapa: 365-373.
- 2007 Floriberto Díaz. *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Sofía Robles y Rafael Cardoso (comp.), Voces Indígenas, UNAM, México.

Díaz Robles, Tonantzin y Julio César Gallardo

- 2013 *Ja nanociencia jits ja nanotecnología. Ja timy mutsk piktäky jä nyiamatyääky*. CONACYT, UNAM, México.

Domingo, Andrés

- 2013 La gente del monte y de cómo toman, fuman y se roban a las mujeres. *Historias mixes de Ayutla. Así contaron los abuelos. Te'nte'en ja mëjjä'ätyëjk myatyäk'äkt*. Rodrigo Romero Méndez, (ed.), pp.31-34. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

Douglas, Mary

- 1972 Deciphering a Meal. *Daedalus*, EUA, 101(1):61-81.
- 1978 *Símbolos Naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Editorial.

Durán, Fray Diego

- 1967 (1581) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Porrúa, México.

Durkheim, Emile

- 2000 (1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.

Escalona Lüttig, Huemac

2013 Manipulación política y conflicto interno. La presencia insurgente en la zona Mixe Baja de Oaxaca, México, 1812-1818. *Anuario de Estudios Americanos*, 70 (1):157-194.

Frazer, James George

1998 (1922) *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica, México.

Galinier, Jacques

1990 La persona y el mundo en los sueños de los Otomies. *Antropología y experiencias del sueño*. Michael Perrin (coord.), pp.67-78. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Gallardo, Crisóforo

2011 *"Porque así es la costumbre". Sistema de cargos y sistemas normativos indígenas en Santa María Tlahuitoltepec, una comunidad ayuujk (mixe) del Estado de Oaxaca*. Tesis inédita de licenciatura. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gallardo, Crisóforo y Facundo Vargas

2008 Los cuatro rumbos: Una revisión a las reconfiguraciones étnicas en Oaxaca. El caso de los globos en Santa María Tlahuitoltepec Mixe. I Coloquio sobre cosmovisión indígena en Puebla del 12 al 14 de marzo de 2008. BUAP.

Gay, José Antonio

2006 [1881] *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México.

Gillow, Eulogio

1990 (1889) Capítulo X. Idolatrías y Supersticiones que existen todavía hoy en los pueblos de Caxonos y demás de sus alrededores. *Apuntes históricos por el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Dr. Dn. Eulogio G. Gillow*, Obispo de Antequera, Diócesis de Oaxaca. Facsimilar de la edición de 1889 realizada por la imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, México. Ediciones Toledo, México.



Gluckman, Maurice

1963 *Order and rebellion in tribal Africa*, Cohen and West, Londres.

Godelier, Maurice

1998 *El enigma del don*, Paidós, España.

Good, Catherine

2005 Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36:87-113.

2011 Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida. *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), pp.181-204, UNAM, México.

Gómez Bravo, Noemí

2004 *Móctum: Antigua grandeza de un pueblo mixe*, FONCA, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

2011 *Cosmovisión y ciencia de la vida del maíz*. FONCA-CONACULTA, México.

Gómez Martínez, Arturo

2011 Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de La Huasteca veracruzana.

<http://comidaritual.files.wordpress.com/2011/06/texto-a-gomez.pdf>

González y González, Luis

1992 Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México. *El nacionalismo en México*. Cecilia Noriega Elío (ed.), pp. 477-495. El Colegio de Michoacán, México.

González Villanueva, Pedro

1994(1973) El sacrificio mixe. Un ensayo de antropología religiosa. *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk(mixes) del estado de Oaxaca*. Salomón Nahmad (ed. y comp.), pp. 315-331. CIESAS-Oaxaca. IOC, México.

Gow, Peter

2001 Myths and Mythopoesis. *An Amazonian Myth and Its History*. pp: 78-102. Oxford.

Guiteras, Calixta

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México.

Guss, David

1986 Keeping it oral: a yekuana Ethnology. *American Ethnologist* 13 (3):413-429.

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2013 Las metáforas del cuerpo ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza? *Revista de El Colegio de San Luis, nueva época* III (5):258-287.

Hoolbrad, Martin

2009 The Power of Powder: Life-force and Motility in Cuban Adivination. *Philosophy*, 43-57.

Hoogshagen, Searle y William R. Merrifield

1961 "Coatlán Mixe Kinship", *Southwestern Journal of Anthropology*, 17: 219-225.

Iturralde, Ignacio

2012 Autonomía comunitaria y caciquismo: identidad étnica, control social y violencia en una comunidad mixe de Oaxaca. *ICIP Working Papers: Institut Català Internacional per la Pau*, Barcelona.

2015 *Comunidades encadenadas. Análisis de la cultura política y el caciquismo en un distrito de Oaxaca (1915 - 2014)*. Tesis inédita de doctorado. UB, Barcelona.

2017 Tierra y caciques! Tierra y caciques! Del mal gobierno de los comunes y la restricción de la libertad. *Revista de Antropología Social* 26(2): 399-425.

Justeson, John and Terrance Kaufman

1993 A decipherment of epi-Olmec hieroglyphic writing. *Science* 259:1703-1711.

Jiménez Vicente, Sebastián y Juan Gregorio Domínguez

1987 *Historia y Leyendas de San Juan Mazatlán, mixe*. Grupo de Apoyo al Desarrollo Étnico. A.C. Oaxaca.

König, Viola

2010 Mapa Antigua de Tiltepec mijes (lienzo de San Miguel Metepec). *La batalla de siete flor. Conquistadores, caciques y conflictos en mapas antiguos de los zapotecos, chinantecos y mixes*. Colección Diálogos Pueblos originarios de Oaxaca. pp.107-115. Culturas Populares, Oaxaca.

Korzybski, Alfred

1958 *Science and Sanity: An Introduction to NonAristotelian Systems and General Semantics*. CT: International NonAristotelian Library, Lakeville.

Kraemer, Gabriela

2003 *Autonomía indígena región mixe. Relaciones de poder y cultura política*. Plaza y Valdés, México.

Kuper, Adam

1989 (1987) El simbolismo en los mitos y en los sueños. *Ortodoxia y Tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*. pp. 39-54. Publicaciones de Antropología Cultural. UAB, Barcelona.

Kuroda, Etsuko

1976 Apuntes sobre la historia de los mixes de la zona alta, Oaxaca, México, *Bulletin of the nacional museum of ethnology*, 1 (2): 344-356.

1993 *Bajo el Zempoaltépetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*. CIESAS, IOC, Oaxaca.

1997 Apuntes sobre el Pluralismo religioso y los protestantes en la sierra mixe y la ciudad de Oaxaca. *Bulletin of the National Museum of Ethnology*. 22 (3):661-674.

2005 *México Indígena: Los mixes de las tierras altas 1973-1974*. Japón.

Langdon, Jean

2004 Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona. *Los mundos de abajo y los mundo de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes*. María Susana Cipolleti (org.), pp: 26-51. Abya-Yala, Quito.

Laviada, Iñigo

1978 *Los caciques de la Sierra*. Editorial Jus, México.

Latour, Bruno

2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno editores, Argentina.

Leenhardt, Maurice,

1997(1947) *Do kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude

1989 *El pensamiento salvaje*. FCE, México.

Lévy-Bruhl, Lucien

2003 *El alma primitiva*. Ediciones Península, Barcelona.

Leach, Edmund

1966 Ritualización in Man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Nº 251, UK.

Lipp, Frank

1983 *The mije calendarical system; concepts and behavior*, Ann Arbor, University microfilms.

1985 Mixe ritual: an ethnographic and epigraphical comparison. *Mexicon* 7(5):83-87.

- 1991 *Mixe of Oaxaca: religion, ritual, and healing*. University of Texas Press, Austin.

López Austin, Alfredo

- 1984 *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2009 Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano. *Anales de Antropología*, 43: 9-50.
- 2012 Cosmovisión y pensamiento indígena. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, pp.1-14. UNAM, México.

Lupo, Alessandro

- 2008 Teorías indígenas de la conciencia, la acción y de la enfermedad. *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana: Chamanismo y Nagualismo*. Coordinación Nacional de Antropología, 29 y 30 de mayo de 2008, México, D.F.

Lyon, Don

- 1980 *Mixe de Tlahuitoltepec*, Archivo de Lenguas Indígenas, Centro de Investigación para la Integración Social, México.

Maldonado, Benjamín y Margarita Cortés

- 1999 La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico *ayuuk ja'ay* (mixe). *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol.II, M. Bartolomé y A. Barabas (coords.) pp. 97-145. Conaculta-INAH, México.

Maldonado, Benjamín

- 2008 El contexto lingüístico en un modelo de educación superior indígena en Oaxaca. *Memorias del coloquio Francisco Belmar*. Ausencia López Cruz y Michael Swanton (coords.) Volumen II:271-282.
- 2011 *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Universidad de Leiden, CSEIIIO, SAI, Oaxaca.

Malmström, Vincent

1997 *Cycles of the sun mysteries of the moon: the calendar in Mesoamerican Civilization*. University of Texas Press, Austin.

Martínez, Daniel

1987 *Tu'ukní'ímtayuujk jyuiky'ajti'n. Religión ayuujk de Tamazulapam*. Tesis inédita de licenciatura. CIESAS.

Martínez, Isabel

2009 Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos. *Anales de Antropología* 43:69-90.

Martínez, Juan Carlos

2011 La nueva justicia tradicional: Interlegalidad y ajustes en el campo jurídico de Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuitoltepec. CSEIIIO, UABJO, Konrad Adenauer Stiftung, Oaxaca.

Martínez, Roberto

2011 *El Nahualismo*. IIH-UNAM, México.

Mauss, Marcel

1925 Essai sur le don. Forme et raison de l'échange Dans les sociétés archaïques, *L'Année Sociologique*, París, Francia, Nueva Serie.

1974 *Oeuvres*, Paris: Editions de Minuit.

Millán, Saúl

2003 Las huellas en el paisaje: representaciones del espacio entre los huaves de San Mateo del Mar. *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Alicia Barabas (coord.) I: 201-224, CONACULTA-INAH.

Miller, Walter S.

1937 La lengua mixe o ayuc, *Investigaciones Lingüísticas*, 4: 130-133.

1946 Mixe Toponymy, *Tlalocan*, 2: 185-187.

1952 Algunos manuscritos y libros mixes del Museo Nacional", *Tlalocan*, 3(2): 179-183.

1956 *Cuentos mixes*. Instituto Nacional Indigenista, México.

1994 (1966) El Tonalamatl mixe y los hongos sagrados, *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del Estado de Oaxaca*, en Salomon Nahmad (ed.), pp: 243-264. CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

Moscoso, Prudencio

1990 *Las cabezas rodantes del mal. Brujería y Nahualismo en los altos de Chiapas*. Miguel Ángel Porrúa editores, México.

Münch, Guido

1996 *Historia y cultura de los mixes*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, México.

Nahmad, Salomón

1965 *Los mixes. Estudio Social y Cultural de la Región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*. Ediciones del Instituto Nacional Indigenista. México, DF.

1990 Reflexiones sobre la Identidad étnica de los mixes. Un proyecto de investigación por los propios sujetos. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, VIII (22).

1994 *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*. CIESAS; IOC, Oaxaca, México.

2003 *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto Nacional vs. Proyecto étnico. El caso de ayuuk (mixes) de Oaxaca*, CIESAS, IOC, Oaxaca.

Nava, Elena

2004 *Prácticas culturales en movimiento: Internet en una comunidad indígena de Oaxaca, el caso de Santa María Tlahuitoltepec, mixe*. Tesis inédita de licenciatura. ENAH, México, D.F.

Navarro, Ginés

2002 *El cuerpo y la mirada. Develando a Bataille*. Anthropos Editorial, Barcelona.

Niño Vargas, Juan Camilo

2007 Sueño, realidad y conocimiento. Noción del sueño y fenomenología del soñar entre los etté del norte de Colombia. *Antípoda* 5: 293-315.

Orobitg, Gemma

1999 ¿Por qué soñar, por qué cantar... Memoria, olvido y experiencias de la historia entre los indígenas Pumé (Venezuela). *Scripta Nova: Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 45(50).

2001 Repensar la nociones de cuerpo y de persona: ¿Por qué para los indígenas Pumé para vivir se debe morir por un rato? *Etnográfica*, V(2):219-240.

2002 Soñar para vivir. Memoria, olvido y experiencia entre los indígenas Pumé (Venezuela). *América Latina, historia y sociedad: una visión interdisciplinaria*, pp. 397-410. Barcelona.

2004 Los sueños como fuentes para el estudio antropológico de las sociedades amerindias. *Fuentes y documentos de investigación*. Primer Congreso Internacional Cataluña-América. ICCC, Barcelona.

Oseguera, Andrés

2005 Los laberintos de la etnicidad mixe. Identidades vecinas y relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec". *Visiones de la diversidad*. Miguel Bartolomé (coord.) Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas, INAH-Conaculta, México.

Paredes, Octavio, Fidel Guevara y Luis Arturo Bello

2006 *Los alimentos mágicos de las culturas indígenas mesoamericanas*, México, FCE.

Platt, Tristan

2001 El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes, *Anuario de Estudios Hispanoamericanos* 58 (2): 633-678.



Penagos, Esperanza

- 2000 El consumo del maíz en la construcción de la persona, *Cuicuilco*: 7(18):1-8.

Pérez Castro, Engracia

- 2000 *Recetario mixe de Oaxaca*. Cocina indígena y popular 38. CONACULTA, Culturas Populares, México.
- 2010 *Tradición alimenticia del pueblo ayuuuk. Ayöök kaajpīn kya'yīn y'öökīn*. Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Culturas Populares, CONACULTA.

Perrin, Michael

- 1990 Pensar el sueño y utilizarlo. *Antropología y experiencias del sueño*. Michael Perrin (coord.) pp. 5-19. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- 1992 Enfoque antropológico sobre las drogas, *Revista Takiwasi: Usos y abusos de sustancias psicoactivas y estados de conciencia* 1:31-51.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de cultura económica, México.
- 2010 *Los dos cuerpos mayas: Esbozo de una antropología elemental indígena*, Universidad Complutense de Madrid (manuscrito).

Pitrou, Perig

- 2011 El papel de "aquel que hace vivir" en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca. *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.) pp: 119-154, UNAM, México.
- 2016 *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Société d'Ethnologie, Nanterre.

Radcliffe Brown, A.

- 1922 *The andaman islanders*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ramírez, Elisa

1993 Serpientes de piedra. *Arqueología Mexicana* (3):37-41.

Ramírez Sánchez, Saúl

2010 *El sentido de transparencia de los mixes migrantes de Tlahuitoltepec, Oaxaca*. Serie Antropología Social. CDI, México.

Rappaport, Roy

1967 Ritual regulation of enviromental relations among a New Guinea people, *Ethnology*, VI.

Recondo, David

2007 *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. CIESAS-CEMCA, México.

Regino, Adelfo

2003 Měj Xěëw. La gran fiesta, expresión simbólica de la comunalidad india. *Měj Xěëw: La gran fiesta del señor de Alotepec*. pp.9-14. CDI, México.

2007 Semana de lengua y cultura mixe. Encuentro de maestros y estudiantes en lectoescritura mixe. SEVILEM, San Isidro Huayapam, Oaxaca.

Reyes, Juan Carlos

2006a Muerte-vida-fin-principio ayuuk. Tuk it ets ja tuk it. Este mundo, el otro mundo. *Ojarasca, La jornada*. <http://www.jornada.unam.mx/2006/01/16/oja105-juan.html>

2006b Semana de lengua y cultura mixe. Encuentro de maestros y estudiantes en lectoescritura mixe. SEVILEM, Santa Margarita Huitepec, Oaxaca.

Reyes, Laureano

1985 *La medicina tradicional contemporánea en el grupo mixe del municipio de San Juan Guichicovi, Oaxaca*. Tesis inédita de licenciatura. ENAH, México.

- 1986 El papel del sueño entre los zoques de Tapalpa. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro de Estudios indígenas. *Anuario*, volumen I. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- 1992 Los mixes: versión preliminar. *Monografías de los Pueblos Indígenas de México*, INI, México.
- 2008 La visión zoque del Inframundo. *Revista Española de Antropología Americana*. 38 (2): 97-106.

Ríos, Bruma

- 2010 *Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan*. Tesis inédita de Licenciatura. ENAH, México.

Robles, Sofía y Rafael Cardoso (compiladores)

- 2007 *Floriberto Díaz. Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Voces Indígenas, UNAM, México.

Rodríguez, Mauro y Leopoldo Ballesteros

- 1974 *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, Jus, México.

Rojas, Araceli

- 2012 El tiempo y la sabiduría de Poxoyëm. Un calendario sagrado entre los Ayook de Oaxaca. Tesis inédita de doctorado. Universidad de Leiden, Holanda.
- 2014 *El tiempo y la sabiduría: un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Colección Diálogos. Serie Veredas, Secretaria de las Culturas y Artes de Oaxaca.

Romero Méndez, Rodrigo

- 2009 La serpiente petate. *Tlalocan XVI*: 87-114.

Romero Méndez, Rodrigo (ed.)

- 2013 *Historias mixes de Ayutla. Así contaron los abuelos. Te'nte'en ja mëjjä'ätyëjk myatyäk'äkt*. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

Romero, Laura

2011 *Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*. Tesis inédita de doctorado. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Rulfo, Juan

1955 *Comisión del Papaloapan*, manuscrito.

Sánchez Castro, Alejandro

1952 *Historia Antigua de los mixes*. SEP, México.

Sánchez Santiago, Gonzalo

2006 *Los artefactos sonoros del Oaxaca prehispánico*. Secretaría de Cultura de Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Sandstrom, Alan R.

2005 Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del norte de Veracruz. *Familia y parentesco en México y mesoamérica: unas miradas antropológicas*. David Robichaux (ed.), pp.139-166. IBERO, México.

2010 *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. CIESAS, México.

Schoenhals, Alvin y Louise C. Schoenhals

1982 *Vocabulario mixe de Totontepec*, Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves no.14, ILV, México.

Smith, Benjamin

2008 *Inventing Tradition at Gunpoint: Culture, Caciquismo and State Formation in the Región Mixe, Oaxaca (1930 – 1959)*. *Bulletin of Latin American Research*, 27(2): 215-234.

SEVILEM

2007 *Semana de vida y lengua mixe*. Encuentro de maestros y estudiantes en lecto-escritura.

Sahlins, Marshall

1993 Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 65 (1):1-25.

2008 (1977) *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Ed. Gedisa, Barcelona, España.

Starr, Frederick

1908 *In Indian Mexico*. Project Gutenberg.

<http://www.gutenberg.org/ebooks/16183>

Stoller, Paul

2020 Antropología ralentizada en un mundo acelerado. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 15 (1): 11-30.

Strathern, Marilyn

1980 No nature, no culture: The Hagen Case. *Nature, Culture and Gender*. Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), pp. 174-222. Cambridge.

1988 *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Surrallés, Alexandre

2004 Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), pp:137-162. IWGIA, Copenhagen.

Suslak, Daniel F.

2003 The story of ö: Orthography and cultural politics in the mixe highlands. *Pragmatics* (13)4: 551-563.

Tedlock, Barbara

1987 Dreaming and dream research. *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*. Barbara Tedlock (ed.) pp. 1-30. Cambridge University Press, Cambridge.

Torres Cisneros, Gustavo Adolfo

1994 *El significado ritual de la fiesta del 3 de mayo en Santa María Alotepec, Mixe*. Tesis inédita de Licenciatura. ENAH.

2003 *Měj Xěëw: La gran fiesta del señor de Alotepec*. CDI, México.

2004 *Mixes*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas, México, D.F.

Turner, Victor

1988 *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.

Van Genep, Arnold

1969 (1909) *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.

Vargas, Facundo

2008 La Naturaleza en los Sueños: el caso de los *Xëmaapyë* en los *Ayuujk Jää'y*. *Revista Antropofagia*. Universidad Veracruzana. <http://revista-antropofagia.blogspot.com/2008/06/la-naturaleza-en-los-sueos-el-caso-de.html>

Vásquez Martínez, Victorino y Lilia Héber Pérez

2012 *Mějyuk: la biodiversidad desde nuestra palabra ayuuk*. UCIZONI, Secretaría de las culturas y las artes, Oaxaca.

Vázquez Marino (coord.)

2001 *La voz y la palabra del pueblo ayuujk*. Universidad Pedagógica Nacional. Miguel Ángel Porrúa (eds.) México.

Villagómez, Yanga

2008 Pueblos Indígenas de México y Agua: Mixes. *Atlas de Culturas del agua en América Latina y el caribe*.

[http://www.unesco.org.uy/phi/aguaycultura/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/08\\_Mixes.pdf](http://www.unesco.org.uy/phi/aguaycultura/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/08_Mixes.pdf)

Villanueva Damián, Federico

- 2018 *E'px Yukp'yää y'ayuujk / Voces del Zempoaltépetl*. Tiempo imaginario, México.

Villa Rojas, Alfonso

- 1956 Notas introductorias sobre la condición cultural de los mijes. *Cuentos mixes*. pp.13-68. INI, México.
- 1963 El nahualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México. *Estudios de cultura maya*, 3: 243-260.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4-3: 469-488.
- 2004 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *Tierra Adentro*. A. Surrallés y P. Hierro (eds.) pp. 37-83. IWGIA, Copenhagen.
- 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología postestructural*. Katz editores, Buenos Aires.

Wagner, Roy

- 1981 *The invention of Culture*. Revised and expanded Edition. The University of Chicago Press, Chicago.

Weitlaner, Roberto

- 1961 *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca. Una serie de cuadros sinópticos que contiene rasgos culturales de chinantecos, mazatecos y mixes*. Dirección de Investigaciones Antropológicas. INAH, México.

Weitlaner, Irmgard y Roberto J. Weitlaner

- 1963 Nuevas versiones sobre calendarios mijes. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIX: 41-62.

Wichman, Søren

- 1995 *The Relationship among the Mixe-Zoquean Languages of Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City.

- 1998 A conservative look at diffusion involving Mixe-Zoquean languages. *Archaeology and Language II. Correlating Archaeological and Linguistic Hypotheses*. Blench, Roger y Matthew Spriggs (eds.), pp. 297-323. New York & London: Routledge.
- 2003 Contextualizing proto-languages, homelands and distant genetic relationships: some reflections on the comparative method from a Mesoamerican perspective. *Examining the Farming/Language Dispersal Hypothesis*. Bellwood, Peter y Colin Renfrew (eds.), pp. 321-29. McDonald Institute Monographs, Cambridge.
- Winter, Marcus y Gonzalo Sánchez Santiago (eds.)
- 2014 *Panorama arqueológico: dos Oaxacas*. Arqueología Oaxaqueña 4. INAH-CONACULTA, Oaxaca.
- Zolla Márquez, Emiliano
- 2011 *Territorial Practices: An Anthropology of Space and Imagination in the Sierra Mixe*. Tesis inédita de doctorado. University College London, Londres.
- 2016 De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca. *Interdisciplina* 4(9):113-129.



# ANEXO 1

## LOS MIXES EN LA ETNOGRAFÍA

Este anexo, a manera de bibliografía mínimamente comentada y en orden cronológico, muestra un conjunto de las fuentes existentes sobre este pueblo donde antropólogos, historiadores, sociólogos, arqueólogos, sacerdotes y maestros *ayuujk* y *akäts*, reflexionan sobre un mismo pueblo. Esta polifonía habla de la importancia de una bibliografía *ayuujk* creciente hecha por propios y extraños que, a diferencia de muchos otros pueblos originarios deja ver la existencia de una intelectualidad local que produce y contesta etnografías. En este sentido, el lector se encontrará con referencias de fuentes históricas, literatura antropológica, política indigenista, organización política indígena, estudios académicos de diversas disciplinas, aportaciones desde el campo de la religión católica, protestante y distintas reflexiones en torno al pueblo mixe.

La primera aparición de los mixes en las fuentes históricas se debe a los cronistas españoles del siglo XVI. Hernán Cortés (1971:194-195) en sus *Cartas de Relación* de 1522, habla de los mixes como “una raza dura y feroz que se opuso a la conquista”. En 1577 el cura dominico fray Bernardo de Santa María (1984) en la *Relación de Nexapa* como parte de las *Relaciones Geográficas* narra que los mixes vivían en los “cerros airosos” hasta que fueron obligados a vivir en “lo llano y bajo, en república para que tuviesen que vivir en doctrina y policía”.

En 1581, Diego Durán (1967) publicó la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. El capítulo LVI, es resultado de dos años de estancia en la zona mixe a partir de 1561 y en él trata la relación entre los mixes y los mexicas. Es probable que Durán obtuviera la información de la colonia náhuatl instalada en el barrio de Analco de Villa Alta, que fue la que ayudó a Cortés en su intento de someter a los mixes.

Otro dominico Agustín Dávila Padilla también escribió sobre los mixes a finales del siglo XVI y su fuente de información fueron las versiones de los sacerdotes dominicos instalados en Villa Alta. Su obra da detalles minuciosos de la geografía del territorio mixe (Villagómez 2008).

Posteriormente otra mención a los mixes la hace Fray Francisco de Burgoa [1989 (1670:242)] en la *Palestra Historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este nuevo mundo de la América en las indias occidentales*. En ella los califica de “gente belicosa y montaraz”. Asimismo, los capítulos LX, LXI, LXII y LXXVI de su *Geográfica Descripción* [1989 (1674)] hablan de las distintas doctrinas establecidas en la nación mixe. En las descripciones se hace mención a *Kontoy*, al Zempoaltépetl y a los combates librados con mixtecos y zapotecos. Además contiene, como es de esperar, descripciones que versan sobre la evangelización de los llamados “naturales”. Sin embargo, parece que las fuentes más ricas sobre la región mixe son del siglo XVIII.

Los obispos de Oaxaca, Ángel Maldonado en 1712 y Miguel Anselmo Álvarez en 1772 (*Libro de Cordilleras*), insistieron sobre la necesidad de enseñar el idioma español a los mixes durante la visita que realizó a esa zona el obispo en 1782 (Villagómez 2008). En 1729, fray Agustín de Quintana publica *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo en lengua mixe* y en 1733 *Confesionario en lengua mixe*, el cual es testimonio de la pugna contra las creencias persistentes en los pueblos indios describiendo las tácticas que empleaban los representantes de la iglesia católica para extirpar la idolatría mixe. Desde su postura, son alarmantes las atrocidades que según él, cometían estos hombres bárbaros.

En 1830 el francés Luis Nicolás Guillemaud vivió en la zona mixe durante once meses radicando en el pueblo de Acatlán. Durante su estancia recabó información acerca de las costumbres y vida de los mixes, información que dejó en un manuscrito. A él se debe la primera hipótesis (bastante difundida) de que los mixes son originarios del Perú (Villagómez 2008).

Entre 1859 y 1860 el sacerdote francés Charles Brasseur (1981) realiza un viaje auspiciado por el Ministerio de Educación de Napoleón III internándose en la parte baja de la mixe. En sus notas habla de la nación mixi o mijes como la más valiente de las regiones del istmo. Hace mención al rey Condoy y a los constantes ataques que llevaron a éste a esconderse en el cerro. Dice que unos de sus habitantes quedaron sometidos pero que otros no fueron

vencidos y se relegaron en los cantones que rodeaban el cerro Cempoaltepec. Explica que a pesar de ser evangelizados por los dominicos, conservaron multitud de ritos sacrificando en las alturas como antaño otros pueblos.

Posteriormente, el obispo Gillow (1889) describió relevantes datos sobre sacrificios paganos mixes en el capítulo X de sus apuntes históricos dedicado a las idolatrías y supersticiones, mostrando elementos habituales de los rituales, las ocasiones para realizarlos y las cuevas como lugares privilegiados donde tienen lugar dichos ritos.

Fue hasta finales del siglo XIX, en 1896, que el primer antropólogo visitó la zona en un recorrido por México. Frederick Starr, antropólogo físico estadounidense, pasó unos días en la región mixe, conociendo los pueblos de Ayutla, Quetzaltepec, Juquila, Ixcuintepec y Camotlán. Después, en 1899, realizó una segunda visita a los mismos pueblos y ambas experiencias las publicó en dos capítulos de su libro: *In Indian Mexico* en 1908. En él, hace una descripción a manera de notas de viajero, de los pueblos visitados, los problemas con los que se enfrenta, las autoridades municipales, las fiestas y el carácter “exótico” de su gente. Dentro de su interés como antropólogo físico, buscaba también identificar los rasgos fenotípicos de “lo indio”. Así que sus visitas estuvieron acompañadas de un amplio registro fotográfico y creación de bustos en yeso, a veces forzando a los indígenas a posar para las imágenes que él buscaba. El material fotográfico resultante es de excelente calidad; lo que queda en duda y desata polémica son las formas de su incursión y el trato dado a los mixes que con él convivieron.

Vale la pena mencionar que si bien, la región mixe no se vio envuelta directamente en la turbulencia de la Revolución Mexicana de 1910 a 1921, la situación general de esta época propició la aparición de dos grandes líderes, Daniel Martínez en Ayutla y Luis Rodríguez en Zacatepec<sup>79</sup>. Ambos, líderes y acaparadores económicos de la región en aras de obtener el poder político y comercial. Sus figuras simbolizan las ideas dominantes y de cambios sociales de México durante 1920 y 1950; época en que también los mixes enfrentaron cambios en muchos aspectos de su vida, como la creación del Distrito Mixe en 1938, con centro en Santiago Zacatepec.

---

79. Guido Münch (1996) habla de estos personajes en el apartado: “Los líderes de la sierra mixe” dentro de su libro *Historia y Cultura de los Mixes*. Asimismo Kuroda (1993:42) recoge ambas historias basadas en las investigaciones de Ralph Beals y Salomón Nahmad. De igual manera para más información consultar Laviada (1978) y Recondo (2007).

En 1933, otro antropólogo norteamericano, Ralphs Beals<sup>80</sup>, visitó Ayutla, municipio que marca la entrada al territorio mixe. De su experiencia publicó en 1939 el artículo: "Sacrificial rites of the Mixe", donde presenta información descriptiva sobre los sacrificios rituales. Su posterior libro: *Ethnology of the Western Mixe* publicado en 1945, plantea en términos de cosmovisión, la diferencia entre las prácticas rituales católicas y las no católicas con tintes de aculturación, pues señala que los aspectos económicos y de mercado por los que atraviesa la región dejan ver cómo los indígenas se han integrado a redes de mercado modernas, perdiendo sus tradiciones. A partir de Beals, comenzarán una serie de incursiones antropológicas en la región, que marcan a su vez una importante época dentro del desarrollo de la antropología del país.

Por otro lado, para contextualizar la llegada de investigadores sociales en la zona mixe, recordemos que en 1936, nace en México, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), producto de la amistad entre el presidente de la República Mexicana, el Gral. Lázaro Cárdenas y William C. Townsend, su fundador. El ILV, tenía por objetivo, estudiar las lenguas autóctonas del país para después elaborar y publicar en esos idiomas locales, diccionarios, gramáticas y cuentos tradicionales como materiales que promovieran la lecto-escritura y las traducciones indígenas. Asimismo, este proyecto involucraba la traducción de textos bíblicos, a fin de promover la Iglesia Evangélica. Como parte de la incursión evangélica en la región tenemos los trabajos lingüísticos de Walter Miller (1937, 1952) en Camotlán, Searle Hoogshagen y William R. Merrifield (1961) en Coatlán, Don Lyon (1980) en Tlahuitoltepec; Alvin y Louise Schoenhals (1982) en Totontepec.

Cabe señalar que entre 1936 y 1951 Walter Miller fue enviado a San Lucas Camotlán Mixes, donde aprendió el idioma local y recopiló narraciones en las que destacan relatos míticos y cuentos que después fueron publicados en 1956 como: *Cuentos Mixes*. Si bien, esta compilación forma parte de un tipo de estudios más folkloristas constituye una excelente recopilación de relatos tradicionales culturalmente vigente y que además nos proporciona una importante fuente de datos etnográficos a través de la nota introductoria dada por Villa Rojas. Asimismo se sabe que Miller durante su estancia en la región agrupó materiales de cerámica, lítica y hueso provenientes de Juquila Mixes, colección que mucho tiempo después Searle Hoogshagen entregó al

---

80. Llegó a la región recomendado por su maestra Elsie Parsons, quien tiempo antes había pasado largas temporadas en Mitla.

Centro Regional INAH-Oaxaca (Sánchez Santiago, 2006) y de lo que los vecinos de Juquila tienen recuerdos.

Por otro lado, en 1940 Roberto de la Cerda publica en la Revista Mexicana de Sociología el artículo: *Los mixes*; donde expone características generales de este pueblo inmerso en una geografía abrupta, señalando, rasgos como la indumentaria, medio geográfico, antecedentes históricos, bebidas, economía, agricultura e industria entre otros. Un artículo muy general pero que reúne características importantes sobre los *ayuujk*.

Antes de continuar con la cronología de los estudios sobre los *ayuujk*, haré mención de eventos importantes para la antropología mexicana sucedidos a finales de 1930 y principios de 1940. El 3 de febrero de 1939, por decreto presidencial, se funda el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), para “resolver los problemas” de las etnias mexicanas e investigar y cuidar las zonas arqueológicas coloniales y prehispánicas. Asimismo, en 1942 queda oficialmente instaurada la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) con el Dr. Alfonso Caso como director e incorporada al recién formado INAH. A partir de entonces comienzan a proyectarse estudios sobre las raíces prehispánicas, dando importancia a estudios sobre calendarios agrícolas y rituales, ya que el país busca construir una identidad nacional post revolucionaria basada en el rescate de lo “indígena”.

Por ese mismo periodo y en aras de asimilar a todos los habitantes de México como “mexicanos”, el indigenismo estatal mexicano fue instaurado en la década de los años cuarenta con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), el cual estaría encargado de atender las demandas sociales de los pueblos indígenas. Este instituto fue formado e integrado por políticos de carrera en sus cuerpos directivos, y por antropólogos, sociólogos, etnólogos, historiadores, lingüistas, abogados fundamentalmente mestizos, en su cuerpo de empleados. El INI buscaba impulsar una tendencia funcionalista para la acción indigenista, que radicaba en concebir la acción del Estado hacia los pueblos indígenas como el que provee de las condiciones necesarias para aliviar algunas de sus carencias y desahogar las presiones sociales de la miseria, insalubridad, falta de capacitación para el empleo, etc. Es así que la antropología mexicana se ve fuertemente influenciada por la política indigenista que continúa su auge durante los sesenta y setenta, época en que el INI y otras entidades federales hacen entrada en la región mixe.

Para 1952, Alejandro Sánchez Castro publica, *Historia Antigua de los mixes* desarrollando la hipótesis de que los mixes son una etnia originaria de Perú y que de ahí salieron hasta ocupar el lugar de los actuales pueblos mixes. Esta idea ha sido retomada por varios mixes de la región, al grado de que hay teorías locales que relacionan este origen con la existencia y consumo de grandes variedades de papa que existe en la zona y no en otros lugares. O por ejemplo he oído a personas que aseguran (sin saberlo) que la lengua mixe es muy parecida a las lenguas habladas en el Perú.

En 1961, Pedro Carrasco, Walter Miller y Roberto J. Weitlaner publican: “El Calendario Mixe”, en el tomo IX de *México Antiguo* dedicado a la memoria del Antropólogo Hermann Beyer. En este estudio, se habla del fuerte componente “pagano” de la religión mixe y se introducen datos del calendario mixe (la cuenta de los días) obtenidos en los pueblos de Cotzocón, Zacatepec, Tamazulapan y Mazatlán. Posteriormente se hace una comparación con el *tonalpoualli* mexicano. Este documento sienta la base para posteriores estudios sobre la cuenta de los días aún vigente en algunas comunidades y que sigue siendo tema de estudio para muchos antropólogos.

En ese mismo año, Roberto J. Weitlaner publica: *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca*. Una serie de cuadros sinópticos que contiene rasgos culturales de chinantecos, mazatecos y mixes. Esta obra es un excelente ejemplar comparativo y de información básica sobre dichas etnias que sirve como referente de varios elementos culturales sin que se profundice en ellos.

Para 1963, siguiendo el tópico del calendario, en la Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, Irmgard Weitlaner y Roberto J. Weitlaner publican “Nuevas Versiones sobre calendarios mixes” y Alfonso Caso publica: “El calendario mixe”. En ambos artículos, se habla del manejo y características del calendario ritual y el calendario agrícola mixe ampliando con ello la información sobre el uso contemporáneo de calendarios en la región mixe.

Merece la pena mencionar que a partir de 1963, entra la orden salesiana<sup>81</sup> en la comunidad de Ayutla estableciendo seis parroquias católicas: Ayutla, Tlahuitoltepec, Totontepec, Juquila, Zacatepec y Mazatlán en un

---

81. Los salesianos llegaron a México en 1892 procedentes de Turín, Italia. Colocaron en 1893, la primera piedra del Colegio de Artes y oficios en Santa Julia en la ciudad de México y un año después en la ciudad de Puebla. Posteriormente crearon casas y escuelas en ambas ciudades y en Guadalajara. A partir de los años 60 deciden extenderse a la región mixe para establecer su prelatura entre los indígenas.

lapso de diez años. Con la llegada e instalación de los salesianos en tierras mixes, comienzan a darse distintos tipos de ayuda como atención médica, comida, escolaridad, así como sacerdotes interesados en la investigación de las formas de religiosidad *ayuujk* con el propósito de fijar el catolicismo y hacer a un lado las prácticas paganas que los mixes tenían. En 1974, Leopoldo Ballesteros, párroco salesiano de Tlahuitoltepec junto con Mauro Rodríguez, publicaron: *La cultura mixe: simbología de un humanismo*, una etnografía que busca combinar el estudio de un contexto indígena con la actividad eclesial. En dicho trabajo se describen por municipio, distintos aspectos culturales relevantes dando cuenta de la postura integracionista de una Iglesia católica frente a la población indígena. Tiempo después, el mismo Leopoldo Ballesteros (se desconoce la fecha), publicó: *Con Dios y con el Cerro, pasos hacia una nueva evangelización*, donde a modo de ofrecer un texto para evangelizar a los mixes, plantea la convivencia de prácticas católicas con prácticas paganas que se presenta cotidianamente en la comunidad de Tlahuitoltepec y las cuales son enteramente aceptadas por la evangelización que promueven los salesianos. Cabe señalar que los salesianos se han mantenido en la región y que desde su llegada promovieron también la formación de seminaristas y sacerdotes mixes, por lo que muchos jóvenes de las comunidades salieron con el respaldo de estas misiones para estudiar en las ciudades de Puebla y México. Con ello se dio inicio a una alternativa de educación a la que algunos accedieron, transformando así su forma de vida. Para muchos *ayuujk* significó la oportunidad de conocer la ciudad, el acercamiento a otros tipos de pensamiento y podría ser que desde ahí comenzaron a sentarse las bases de un pensamiento crítico y etnopolítico que se ve revitalizado hasta hoy día.

Para 1965, Salomón Nahmad, antropólogo mexicano que desde los años sesenta hasta hoy día estudia al pueblo mixe, publica como parte de las memorias del INI, *Los mixes: estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*. Dicho trabajo constituye una monografía completa de la región, producto de un recorrido exhaustivo que Nahmad hizo por tierras serranas y abruptas, en aquella época, intransitables. En ella se destaca la vida económica, política, social y religiosa del pueblo *ayuujk*, teniendo así una amplia descripción de lo que el contexto mixe suponía para ese tiempo. Este tipo de monografías, producto del indigenismo dieron cuenta de la vida de los pueblos, las cuales, se buscaron actualizar, a partir de los noventa, cuando desaparece el INI para dar vida a la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Es así que en 1992 aparece una monografía de Laureano Reyes Gómez (originario de Alotepec y antropólogo)

y posteriormente en 2004 la publicada por Gustavo Torres Cisneros (con fines de amplia divulgación) centrada en Alotepec, pues este antropólogo realizó su tesis de licenciatura y tesis doctoral entre los mixes de esa comunidad, contribuyendo con una etnografía de divulgación bastante amplia sobre la ritualidad y simbología mixe.

Regresando, en tiempo, en julio de 1974 a petición del hasta entonces llamado, Instituto Nacional Indigenista (INI), Anne Marie Beulink comienza a realizar una investigación antropológica en la región como base para la elaboración de programas de desarrollo del mismo instituto. Es hasta 1979 que se escribe *Quítame un retrato: una etnografía de la región mixe*, intentando detectar las relaciones de dependencia existentes en la región, la economía nacional e inclusive en el mercado internacional. Este manuscrito inédito, del que se conserva una copia en el CIESAS<sup>82</sup> en la ciudad de Oaxaca, consta de más de 400 páginas y contiene datos etnográficos de calidad recabados en distintas comunidades mixes. Cabe recalcar el enfoque progresista de los datos de esta compilación en aras de promover programas de desarrollo.

Para 1978 se publica el libro: *Los caciques de la Sierra de Iñigo Lavida*, donde el autor describe dramáticamente la historia de agravios y violencia que la política de modernización y occidentalización causó en la Sierra Norte del estado. Habla de Daniel Martínez y Luis Rodríguez, los dos caciques de la región mixe antes mencionados, proporcionando un acercamiento a la vida política, a través del tejido de relaciones de poder y las tensiones que estas generaron en las comunidades y los municipios. Habla de la figura del cacique como un instrumento de los gobiernos federal y local para la penetración del colonialismo interno, de su autoritarismo, influencia política, poder, intermediación y el monopolio que ejercieron en las zonas rurales.

Para 1983, el norteamericano, Frank Lipp presenta su tesis doctoral titulada: *The Mixe Calendaric system: concepts and behavior*; producto de su experiencia de 18 meses entre 1978 y 1979 en el municipio de San Pablo Chiltepec y la agencia San Juan Ixcatlán (seudónimos de pueblos mixes). Posteriormente publica en 1985: "Mixe ritual: an ethnographic and epigraphical comparison", un artículo que se centra en las ofrendas contadas y su relación con la epigrafía y el calendario ritual. Es hasta 1991 que publica: *The Mixe of Oaxaca: religión, ritual and healing*, destacando el sistema de creencias religiosas y el comportamiento ritual de sus protagonistas. En dicha publi-

---

82. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.



cación, asegura que la religión, el elemento cultural más fuerte de la cultura mixe, ejerce una influencia pronunciada en las vidas de la gente y permea todas las esferas de la existencia social. En mi opinión, este libro representa un corpus bastante completo de la vida ritual mixe, lo cual lo convierte en un documento de gran relevancia no sólo para los estudiosos de lo mixe sino de la antropología en Oaxaca. Es una pena que después de esta publicación no existan posteriores fuentes de este autor sobre la región.

La figura de *Kontoy*, héroe cultural mixe, creador y fundador del territorio, ha llamado la atención a muchos que hemos pisado tierras mixes. Los antropólogos Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, publican en 1984: *El Rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*. En esta obra se analizan distintas versiones del mito de *Kontoy* enfatizando su carácter de héroe cultural mesiánico que promete regresar al territorio. Posteriormente los mismos autores publican el artículo: *Héroes culturales e identidades étnicas: tradición mesiánica de mixes y chontales* del año 2000; donde retoman la figura de *Kontoy* y de *Fane Kantsini* para hablar del papel que juegan los héroes culturales en la actualización y dinamización de las colectividades mixes y chontales, dejando con ello una gran ejemplificación de procesos contemporáneos que suceden en el territorio étnico oaxaqueño.

Para 1985, Laureano Reyes Gómez, originario de Alotepec mixe, presenta la tesis: *La medicina tradicional contemporánea en el grupo mixe del municipio de San Juan Guichicovi, Oaxaca*. Su trabajo se enfoca en la medicina tradicional y los comparativos usos contemporáneos existentes en la comunidad, dando cuenta de continuidades y rupturas dentro de la cultura mixe.

A partir de esos años comienza a aparecer entonces literatura antropológica producida por los *ayuujk*. Esto no es casual, ya que en esa misma década (1980) se constituyeron las primeras organizaciones etnopolíticas en Oaxaca y justo en la Sierra Norte del Estado surgieron las pioneras, formadas por zapotecos, mixes y chinantecos. "La Organización para la defensa de los recursos naturales y desarrollo social de la Sierra Juárez (Odrenasij), el Comité de Defensa de los recursos naturales y humanos (Codremi), el Comité organizador y de consulta para la unión de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (Codeco). Sus más destacados intelectuales son dos antropólogos: Floriberto Díaz Gómez, mixe de Tlahuitoltepec y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao" (Maldonado 2011: 59). Esto también coincide a nivel América Latina con incipientes políticas de reconocimiento de las sociedades indígenas que

comienzan a entrar en debate y que se han trasladado a los movimientos y luchas que se mantienen hoy día.

En 1987, otro *ayuujk*, Daniel Martínez Pérez, oriundo de Tamazulapam, escribe la tesis: *Tu'ukni'imtayuujk jyuiky'ajti'n. Religión ayuujk de Tamazulapam*, para optar por el grado de licenciado en etnolingüística. Dicho documento es el resultado de una intensa etnografía sobre la religión, rituales y mitos existentes en la comunidad de Tamazulapam y constituye un trabajo muy valioso en términos de cosmovisión y lingüística en la parte alta.

También en 1987 se publica: *Historia y leyendas de San Juan Mazatlán, mixe*, como parte de los trabajos del Grupo de apoyo al desarrollo étnico que buscaba dar voz a la tradición oral de los pueblos a través de la narración de historias locales de fundación, conflictos y fracciones étnicas hechas por los propios habitantes. Andrés Wimmer compila varias narraciones de distintos actores que relatan una serie de eventos importantes en la región, acompañados de datos de relevancia más bien comunitaria.

Para 1993, Elisa Ramírez Castañeda publica un artículo para *Arqueología Mexicana* titulado "Serpientes de Piedra" donde presenta una narración del mito de *Kontoy* y su hermano, vistos como enormes culebras macho lo que deja ver otra versión del mito de origen.

El interés por la cultura mixe siguió traspasando fronteras, llegando hasta Japón, pues entre 1973 y 1975, la antropóloga, Etsuko Kuroda realizó trabajo de campo en la comunidad de Tlahuitoltepec, donde hasta la fecha sigue siendo muy recordada. Se dice que Floriberto Díaz<sup>83</sup>, fue su ayudante en campo, lo que posteriormente lo hizo interesarse por la antropología y estudiar en la Escuela Nacional de Antropología (ENAH) en México, D.F. En 1976, Kuroda publica el artículo: "Apuntes sobre la historia de los mixes, de la zona Alta, Oaxaca, México" pero hasta 1993, se publica la versión en español de su obra, titulada: *Bajo el Zempoaltépetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*. Este libro constituye una descripción etnográfica de gran valor, sobre la organización social, religiosa y ritual de las tierras altas de la sierra mixe. Para 1997, la misma antropóloga japonesa publica el artículo: "Apuntes sobre el Pluralismo religioso y los protestantes en la sierra mixe y la

---

83. Antropólogo y líder mixe nacido en Santa María Tlahuitoltepec y fallecido en 1995. Fundador del comité de defensa de los recursos humanos y culturales mixe (CODREMI), Servicios del Pueblo Mixe (SER), impulsor de proyectos educativos, defensor de la lecto-escritura en mixe, de la unificación del alfabeto *ayuujk* y de los conceptos de comunalidad y comunitariedad de los pueblos indígenas de México.

ciudad de Oaxaca” donde muestra algunas observaciones sobre el contraste ritual y social entre los católicos y evangélicos en la sierra mixe. En dicho estudio, evidencia el proceso de destrucción de los usos y costumbres en las comunidades mixes por la entrada de protestantes frente a jóvenes comprometidos con el movimiento étnico que prefieren la religiosidad autóctona del sacrificio mixe.

Para 1992 el maestro Martín Aguilar Domingo, originario de Zacatepec, mixe, edita *Zacatepec Mixe*, una compilación de textos que escribe sobre la región abarcando desde mitos y cuentos, hasta datos relevantes como fechas; menciona a los caciques, la entrada de servicios en la zona. Al final reúne una serie de canciones donde se habla de la región, los pueblos y los héroes míticos. En conjunto, su obra es más bien una crónica del pueblo de Zacatepec hecha desde el punto de vista de uno de sus pobladores.

Para 1994, aparece una interesante compilación de artículos coordinada por Salomón Nahmad, titulada: *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk del estado de Oaxaca*. En ella están presentes treinta artículos, entre los cuales tenemos uno de Floriberto Díaz, sobre el caciquismo y la violación de los derechos humanos, otro de “El concepto de salvación entre los mixes de San Juan” (Escalante Gonzalbo), “Los mixes, zokes y popolucas” (George Foster), “La palabra de los mixes” (Luis González), “El tonamalatl mixe y los hongos sagrados” (Walter Miller). “Religión *ayuuik* de Tamazulapam” (Daniel Martínez), “La delimitación cosmológica del espacio a través del circuito ceremonial en las fiestas mixes de Santa María Alotepec” (Gustavo Torres) y otros más. Esta compilación aporta una visión general de los pueblos mixes, vista desde diferentes disciplinas y enfoques diversos por intelectuales que reflexionan desde dentro y fuera de la comunidad; teniendo así una publicación de gran valor etnográfico, que es un referente básico a consultar hoy día.

En 1995, Cecilia Andrade publica el libro: *Xëë Tun: O caminho do sol. Um estudo sobre os mixes do México*. Este documento constituye su investigación doctoral para la cual realizó trabajo de campo entre 1984 y 1986 con un retorno en 1991. Su trabajo se basa en el calendario de Camotlán, lugar donde rescata una serie de documentos de gran valor en cuanto a la cuenta de los días, las fechas sagradas, ofrendas contadas y librillos sagrados. Enfatiza la relación entre los universos social y cósmico contenida al interior de los sistemas calendáricos que representan las manifestaciones divinas del tiempo. Asimismo cuenta con un corpus de imágenes muy completa de dichos calendarios.

En el campo de la lingüística, Søren Wichmann (1995, 1998, 2003) ha trabajado la relación de las lenguas mixe-zoque en México desde una perspectiva cronológica que va de la mano de evidencia arqueológica y el rastreo de préstamos lingüísticos. También, Daniel Suslak, a quien conocí en mi primera visita a Totontepec, publicó en 2003 el artículo: “The story of ò: orthography and culturalpolitics in the mixe highlands”, donde habla del peculiar uso de la ò que solamente emplean los mixes de Totontepec. Estos ejemplos son una mínima parte de las grandes contribuciones que existen en torno a la lengua mixe.

En 1996, Guido Münch, publicó el libro *Historia y Cultura de los Mixes*, que es un libro que proporciona la historia general de los mixes desde el rastreo de la época prehispánica pasando por la conquista militar, la conquista espiritual y los cultos y rituales del siglo XIX.

En 1999 se publica la Colección: *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* coordinada por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, en tres volúmenes. Dentro del volumen II, Benjamín Maldonado y Margarita Cortés, escribieron: “La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico *ayuujk ja’ay* (mixe)”. Dicho artículo representa una etnografía general de la región en donde se tratan: la situación geográfica, migración, economía, mítica, cosmología, organizaciones indígenas, usos y costumbres. Constituye un referente básico e introductorio al estudio del área. Cabe además señalar que Margarita Cortés es una etnolingüista mixe y que Benjamín Maldonado ha sido consultor de los pueblos mixes, fundador del CEA (Centro de Estudios Ayuuk) y ha colaborado arduamente en la creación de la Universidad Intercultural Mixe, de Alotepec, siendo el director académico.

El tema de los alimentos y la cocina tradicional *ayuujk* también han sido estudiados. En el año 2000 se publica del Recetario Mixe de Oaxaca editado por el CONACULTA y que forma parte de una colección de cocina indígena y popular. Su autora, Engracia Pérez Castro, da una pequeña introducción a la cultura alimenticia compartida por los *ayuujk* para después agrupar varias recetas de comida dentro de los siguientes rubros: comidas festivas y rituales, comidas medicinales, comidas comunes, postres, plantas comestibles y animales silvestres comestibles. En 2010, retoma la temática y publica: *Tradición alimenticia del pueblo Ayuuk: ayöök kaajpïn kya’yïn y’öökïn*, un libro bilingüe que además de contener recetas, habla de las prácticas, procedimientos y tradición que acompaña a la cocina *ayuujk*, dando también

un glosario de términos muy completo y útil que contiene datos interesantes para el abordaje de temas que relacionan cocina y ritualidad.

Para 2001 se publica un libro que recoge la experiencia de trabajo del Bachillerato Integral Comunitario *Ayuujk* Polivalente (BICAP) de Tlahuitoltepec. El libro: *La voz y la palabra del pueblo ayuujk*, coordinado por Marino Vázquez, parte de un proyecto piloto que, en aras de una educación comprometida con la cosmovisión compartida por los *ayuujk*, retoma el principio de educar con el ejemplo enfatizando la vivencia de la comunalidad, el tequio, la fiesta y la asamblea comunitaria. Dicho proyecto comenzó en 1995 y el BICAP sigue operando en la comunidad.

En 2003 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) publica: *Mëj xëëw: la gran fiesta del señor de Alotepec*, del antropólogo Gustavo Torres Cisneros, resultado de su tesis para optar por el grado de licenciado en antropología social. Esta publicación figura dentro de la colección "Fiestas de los pueblos indígenas" y vale la pena destacar la detallada etnografía que presenta sobre la fiesta del 3 de mayo en la comunidad mixe de Alotepec, aportando descripciones relevantes sobre cosmovisión y ritual, temas que posteriormente se han trabajado por muchos antropólogos en distintas regiones del país.

Como resultado de una amplia experiencia, trabajo y conocimiento en la región mixe, Salomón Nahmad presenta en 2003 otro libro: *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto Nacional vs. Proyecto étnico. El caso de ayuuk (mixes) de Oaxaca*. En este libro se analizan los elementos integrantes de la identidad étnica y cultural de los mixes en debate con un proyecto nacional inmerso en una visión macroeconómica dirigida a la modernización global. Dicha tensión ha desestabilizado la vida tradicional del pueblo mixe; por tanto la obra, busca analizar y redefinir las características de su identidad y tomarlas como base de convivencia de los pueblos, estableciendo que las formas originarias pueden ser incluidas como formas de convivencia posibles dentro del proyecto nacional.

*Usos y costumbres: vivencias y convivencias de un alcalde mixe*, libro escrito por Honorio Alcántara Núñez, originario de Totontepec, se publica en 2004. En él se recoge el testimonio y proceso del desempeño anual del cargo de alcalde dentro de los Usos y Costumbres, ofreciendo un detallado recorrido mes a mes de lo que implica el servicio comunitario en Totontepec de la voz de sus actores.

En el campo del derecho, ese mismo año se publica, *Derechos indígenas en los juzgados: un análisis del campo judicial oaxaqueño en la región mixe*, de Juan Carlos Martínez. Originalmente concebida como tesis de maestría en Antropología Social, este trabajo combina las disciplinas del derecho y la antropología en el análisis de los procedimientos judiciales en los juzgados indígenas y estatales tomando como comunidad de referencia, en cuanto a la impartición de justicia, a Santa María Tlahuitoltepec.

También en 2004, Noemí Gómez Bravo originaria de la comunidad de San Marcos Moctum publica el libro: *Móctum. Antigua grandeza de un pueblo mixe* donde describe y analiza el contexto social de su comunidad. Hace mención del pasado prehispánico, las imposiciones de la religión católica, el cacicazgo en la región, conflictos agrarios y entrada de la Iglesia evangélica. Dejando claro la propia configuración histórica que ha tenido Moctum para no continuar tomándola como parte de Totontepec. En esta búsqueda, revaloriza el papel de la lengua, la historia y la cultura como parte fundamental por un reconocimiento de los orígenes de toda comunidad.

Otra publicación que sigue la temática de identidad, es la de Andrés Oseguera (2005), "Los laberintos de la etnicidad mixe. Identidades vecinas y relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec", un artículo que forma parte de la línea III: *Relaciones Interétnicas, del Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México*. En el se aborda a los mixes de San Juan Guichicovi y cómo es su relación con sus vecinos zapotecos en términos económicos y políticos, ya que San Juan Guichicovi es uno de los municipios mixes que no pertenece al distrito del mismo nombre.

David Recondo presenta en 2007 el libro: *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*; un amplio análisis político sobre la génesis y los efectos políticos de la reforma emprendida en el estado de Oaxaca a partir de la reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas. El autor se interesa por la experiencia en Oaxaca de 1995 a 2006 a nivel municipal y por las políticas de reconocimiento en un contexto de cambio político. Para ello recurre a un análisis crítico del sistema de "usos y costumbres" tomando en cuenta el contexto histórico, la diversidad cultural y las distintas estrategias de poder desarrolladas al interior del estado aplicando un análisis comparativo entre las experiencias de la región mixe, los valles centrales y la costa del pacífico. Dentro de esta obra se encuentran datos relevantes sobre la región en el campo de la política y el derecho. Sin embargo, me parece que la unión entre el sistema político y el sistema

religioso, tangible, desde el punto de vista etnográfico no es muy tomado en cuenta en su obra.

Otra artículo publicado en ese año fue “Cien años de guerras mixes: Territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapoteguización en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI” de Alonso Barros, antropólogo y abogado chileno interesado en indagar el rol geopolítico de los mixes durante la conquista. Con una detallada investigación, proporciona una revisión sobre los títulos y habilidades burocráticas con los cuales los *ayuujk* han logrado, desde la época prehispánica, demarcarse territorial y étnicamente dejando ver cambios y continuidades socioespaciales en las redes de poder regionales que los han hecho prevalecer. Resulta interesante como, a diferencia de otras fuentes de historiografía, sitúa a los mixes en situación de guerras constantes con zapotecos, mixtecos, chiapanecos y mexicas mucho antes de la llegada de los españoles y también el énfasis puesto en la dinámica étnica del istmo de Tehuantepec, su burocratización y zapoteguización en relación al pueblo mixe.

También en 2007, a doce años de la muerte de Floriberto Díaz, líder y pensador *ayuujk*, se publica: *Floriberto Díaz. Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, una compilación de diversos textos recogidos por Sofía Robles (esposa) y Rafael Cardoso Jiménez. En estos escritos, Floriberto plasmó sus pensamientos y reflexiones sobre la vida comunitaria como un sistema de organización social indígena basado en la relación armónica de humano-pueblo, trabajo-tequio, vida-tierra. Asimismo incluye distintos apartados que hablan de la conceptualización de la comunalidad, las autonomías indígenas, la educación e importancia de la alfabetización en lengua *ayuujk*, derechos indígenas y demás temáticas que promueven el derecho colectivo de los “pueblos originarios” a expresarse bajo un pensamiento original, diferente y contrastado con el discurso oficial del indigenismo de Estado. Es importante recalcar que el trabajo reflexivo de Floriberto Díaz tiene una continuidad hoy día y sus aportaciones filosóficas sirven de base para el diseño y planteamiento de distintos proyectos socio-culturales en la región y en el estado de Oaxaca. Sorprendentemente sus escritos constituyen un referente ideológico que es compartido como “pensamiento mixe”. Muchas veces me encontré con gente repitiendo sus conceptos como si se tratase de un saber mixe compartido.

Así como la *comunalidad*<sup>84</sup>, modo de vida tradicional de los pueblos originarios que tiene como base o cimiento al tejido social comunitario y que se distingue por cuatro elementos fundamentales: el poder comunal, el trabajo comunal, la fiesta comunal y el territorio comunal (Maldonado 2011) ha sido llevada al campo de lo ideológico y transportado a la reflexión académica, la música como expresión artística regional ha jugado un papel muy importante dentro de la cultura mixe.

Todas las comunidades cuentan por lo menos con una banda musical y su presencia es indispensable dentro de la vida comunitaria. Cada comunidad e incluso algunas rancherías de la región cuentan con escoletas dedicadas a la enseñanza de música. El proyecto de construir una escuela de música en la región mixe se inició en 1977 y no fue hasta 1979 que se colocó la primera piedra para edificar el CECAM, Centro de Capacitación musical y desarrollo de la cultura mixe. A 30 años de nacido el proyecto, se publicó: *La música, expresión de las veinte divinidades*, un libro en *ayuujk* y español que recoge la experiencia, proceso y memorias del CECAM, una institución que los mixes de Tlahuitoltepec han apropiado y que sin duda es un espacio que no solamente alimenta el desarrollo y creación artísticas sino que funge como un pilar identitario para el pueblo mixe<sup>85</sup>.

En 2008, Benjamín Smith retomando el tema de los caciques y el control político ejercido en la región publica el artículo: "Inventing Tradition at Gunpoint: Culture, Caciquismo and State Formation in the Región Mixe, Oaxaca (1930- 1959)". En este artículo se hace una revisión de las formas tanto modernas como tradicionales de las cuales se valió el cacique Luis Rodríguez para mantener el control de la región a partir de mecanismos de intimidación y violencia al mismo tiempo que utiliza la unidad étnica como cortina de humo para impedir la intervención del estado. Menciona también el tratamiento que se le ha dado a la imagen de dicho cacique, en algunos casos visto como un vanguardista educativo y cultural y en otros como un personaje abusivo, corrupto y opresor del pueblo mixe.

Siguiendo con el registro de experiencias comunitarias, producto del trabajo comunal ejercido por el cabildo de 2008 de Santa María Tlahuitoltepec,

---

84. Para más información, consultar: *Comunidad, Comunalidad y Colonialismo en Oaxaca: la nueva educación comunitaria y su contexto*, Benjamín Maldonado Alvarado, 2011.

85. La música juega un papel muy importante en la vida de los mixes, su presencia es parte fundamental de su cultura y los músicos locales han logrado traspasar fronteras produciendo música de su autoría que es ya un referente de la música del estado.



mixe, en 2009 se publicó, *Wejën-Kajën: Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*. En él, se abordan desde la vida comunitaria, las diferentes etapas por las que atraviesa el binomio indisoluble humano-pueblo a lo largo de su vida. El *Wejën-Kajën* un concepto que envuelve el conocimiento *ayuujk*, es visto desde distintos ámbitos de acción del ciclo de vida mixe.

Explorando el campo de la migración transnacional y su relación con la identidad étnica, Saúl Ramírez Sánchez presenta en 2010, el libro: *El sentido de transpertenencia de los mixes migrantes de Tlahuitoltepec, Oaxaca*. Este trabajo tiene como objetivo principal explicar cómo definen o redefinen la etnicidad los mixes migrantes de Tlahuitoltepec en la sociedad estadounidense. El autor propone el concepto de transpertenencia, para definir una serie de recursos y valores que los mixes recuperan de su lugar de origen (relaciones interfamiliares y comunitarias, fuerzas sobrenaturales, cosmovisión compartida, trabajo comunitario) y que movilizan con el fin de reafirmarse y reafirmar sus límites como mixes de Tlahuitoltepec cuando el cambio de residencia amenaza la integridad del grupo. El estudio se centra en la población mixe radicada en Los Ángeles, California; migración que a diferencia de otros pueblos indígenas del estado es aún de primera generación y que en esta reciente publicación deja ver su carácter de práctica incipiente.

En términos de iconografía y códigos, los mixes no han tenido tanto impacto como los mixtecos, zapotecos o cuicatecos, de quienes se tiene una vasta bibliografía al respecto. Un trabajo poco conocido es el de Viola König, realizado en 1984 y publicado por primera vez en alemán en 1993. Es hasta 2010 que se publica en español bajo el título: *La batalla de siete flor, conquistadores, caciques y conflictos en mapas antiguos de los zapotecos, chinantecos y mixes*. Dentro de este libro se hace mención del "Mapa antigua de Tiltepec mijes (lienzo de San Miguel Metepec)" que constituye el único lienzo conocido hasta ahora de la región de los mixes. Se dice que el original se encuentra en el pueblo zapoteco de Santiago Zochila. La autora da una pequeña lista de elementos y posibles significados de las inscripciones. El lienzo muestra un estilo europeo y tiene anotaciones en mixe, náhuatl y español. Si bien el texto es pequeño y los datos escasos, la anotación de su existencia es sumamente relevante para los estudios mixes.

Para 2011, Noemí Gómez Bravo, centrándose esta vez, en el tema del maíz, presenta una pequeña publicación llamada: *Cosmovisión y Ciencia de la vida del maíz*, un libro de formato corto que relata la importancia del maíz

dentro de las cosmovisión mixe relacionando su existencia con el de la persona misma, resaltando el carácter social, religioso y ritual que tiene este alimento consumido desde hace miles de años.

Un libro que combina apuntes jurídicos con antropológicos, es el que Juan Carlos Martínez publica en 2011, como resultado de la investigación que realizó en la zona para su tesis doctoral. El libro: *La nueva justicia tradicional. Interlegalidad y ajustes en el campo jurídico de Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuitoltepec*, un trabajo sobre los discursos legítimos e ilegítimos que marcan lo que se puede hacer o no en términos de derecho en dos poblaciones donde impera un orden comunitario tradicional que mantiene la idea de una sociedad colectivista, jerarquizada, campesina, religiosa, ritualista y festiva. Una comunidad es Santa María Tlahuitoltepec y la otra es Santiago Ixtayutla en la costa.

En 2012 Victorino Vásquez Martínez y Lilia Héber Pérez publican: *Mëjyuk, la biodiversidad desde nuestra palabra ayuuk*. Un libro que constituye un excelente inventario de la diversidad en flora y fauna con que cuenta la parte baja de la región (San Juan Guichicovi) nombrada en la propia lengua, en castellano y con su nombre científico. El trabajo de Victorino y Lilia ha sido titánico y constituye la única referencia de un estudio de biodiversidad hecho en la región. Este trabajo sienta las bases para futuros estudios en biología, ecología o etnología relacionados con la flora y fauna *ayuujk*.

También en 2012 se publica el artículo: "Autonomía comunitaria y caciquismo: identidad étnica, control social y violencia en una comunidad mixe de Oaxaca", producto del trabajo de campo y análisis antropológico de Ignacio Iturralde Blanco, quien aborda el tema de cacicazgo en la región a través del ejemplo de una comunidad, donde el autor registra un violento cacicazgo, legitimado ideológicamente en la autonomía comunitaria, la identidad étnica y el reclamo de una jurisdicción propia. A lo largo de su trabajo habla de la figura del cacique como aquel que domina los dispositivos simbólicos y los pone en práctica para obtener beneficios que no necesariamente comulgan con el "ideal comunitario". Este ensayo nos presenta la otra cara de los usos y costumbres, forma de autogobierno matizada por el romanticismo del buen salvaje. Sin embargo, como demuestra el caso de Salto de la Tuxpana, los usos y costumbres pueden ser siniestros, dar cobijo a regímenes políticos autoritarios y corruptos, imponer autoridades, eliminar a la oposición, convertir el tequio en esclavitud, las cooperaciones en impuesto mafioso, y

demás acciones habituales de las que los caciques mixes han echado mano sin reparo alguno.

En otro campo de interés, se encuentra el artículo: “Secrets of Conday: discovering Oaxaca’s ancient mud sculptures”, un texto publicado en septiembre de 2012 por la revista de la Sociedad Nacional de Espeleología NSS News. El artículo, escrito por Tamara Ballensky, cuenta cómo un grupo de espeleólogos conocieron la cueva ubicada en el municipio de San Isidro Huayapan guiados por los pobladores y un año después retornaron para mapearla y hacer un registro fotográfico de las impresionantes figuras de barro antropomorfas y zoomorfas en el interior encontradas. Este hallazgo se reportó al Dr. Marcus Winter del Centro INAH-Oaxaca quien dice que las figuras pueden tener una antigüedad de más de dos mil años y que la cueva puede estar asociada a otras cuevas existentes en el estado donde se llevaban a cabo rituales de petición de lluvias, curativos o funerarios.

Por otro lado, *Historias mixes de Ayutla: así contaron los abuelos. Te’nte’nja’ mëjjätyëjk myatyääkt*, editado por el lingüista Rodrigo Romero Méndez (2013) presenta una publicación que reúne parte de la oralidad *ayuujk* narrada por once personas de la región alta. Dicha publicación sobre narrativa *ayuujk* es un aporte para la discusión sobre la escritura de la lengua y permite a manera de espejo leer las narrativas en lengua mixe y en castellano.

El artículo: “Manipulación política y conflicto interno. La presencia insurgente en la zona Mixe Baja de Oaxaca, México, 1812-1818” de Huemac Escalona (2013) analiza el comportamiento tanto a nivel local como regional de tres poblaciones mixes durante la ocupación insurgente de Oaxaca a fines del 1812. Su propuesta es mostrar las estrategias que dichos pueblos implementaron para obtener ventajas tanto de los mandos insurgentes como de los realistas con el fin de favorecer sus intereses locales. En otras palabras lo que este autor señala, es que la manipulación política y los conflictos internos registrados en la región se sirvieron de los pleitos insurgentes y realistas que azotaban la nación, pero en realidad entre los mixes, el involucramiento obedecía a comportamientos propios de su cultura política local y a la solución de problemas cotidianos, lo cual me parece un análisis bastante atinado e innovador pues pone de manifiesto la participación política de comunidades que en esos tiempos se consideraban ajenas y aisladas del conflicto nacional.

A finales de 2013, producto de la experiencia docente de Juana Bautista, originaria de Cacalotepec, se publica *Asunción Cacalotepec: espi-*

*ritualidad mixe en su territorio y tiempo sagrados Jokyëpajkm: Mëjjintsëkëny ma y'it nyaaxwiiny tajknaxy*, un libro que nos permite mirar muy de cerca el territorio mixe y adentrarnos en una experiencia innovadora en el campo de la educación intercultural. Por un lado esta publicación nos acerca a la comprensión de categorías de conocimiento generadas desde contextos locales donde el papel de las lenguas originarias y la oralidad expresada en la recuperación de mitos, calendarios y conceptos fungen como pilares en el reencuentro de lo propio para proyectarlo en el campo de la educación. Por otro lado, ofrece un plan original para impartir la materia de geografía simbólica a los próximos docentes en educación indígena que se forman en la ENBIO. Y en tercer lugar, proporciona una radiografía de los lugares sagrados, ritualidad y cuenta del tiempo compartida por los habitantes de la comunidad de Asunción Cacalotepec.

En 2014, se publica un compilado de arqueología de Oaxaca titulado: *Panorama arqueológico: dos Oaxacas* editado por Marcus Winter y Gonzalo Sánchez Santiago donde se presentan tres artículos arqueológicos sobre la región, la cual prácticamente ha sido desconocida desde esta disciplina. Artefactos prehispánicos de la sierra mixe de Scott Hutson es un estudio de los materiales arqueológicos que fueron recolectados por Walter Miller en Juquila Mixes, lo que lleva al autor a sugerir la posible existencia de un sitio arqueológico relativamente grande e importante en dicho lugar. En otro artículo, Robert Markens y Marcus Winter hablan de la Tumba 1 de Chuxnabán, Quetzaltepec, mixes resultado de un rescate hecho en 2007. El tercer artículo profundiza en los hallazgos espeleológicos de Ballensky, en donde varios autores colaboran dando un estudio preliminar de los materiales encontrados y las posibles interpretaciones sobre las gigantescas esculturas de barro encontradas al interior de la cueva del Rey Kong-Oy.

Más recientemente se publica en 2018 el libro de poesía y fotografía del profesor mixe Federico Villanueva Damián, *E'px Yukp y'ää y'ayuujk / Voces del Zempoaltépetl*, un ejercicio que a manera de etnografía visual, muestra el compromiso con su comunidad y una manera personal de ver, retratar y compartir su pensamiento y sentir a partir de su vida como en comunidad atravesando distintos cargos públicos en el municipio de San Pedro y San Pablo Ayutla.

Existen también un gran número de investigaciones producto de tesis de investigación como es la tesis inédita de Elena Nava (2004): *Prácticas culturales en movimiento: Internet en una comunidad indígena de Oaxaca, el*

caso de Santa María Tlahuitoltepec, mixe, dirigida por la Dra. Alicia Barabas. Dicho trabajo versa sobre la entrada del internet en la zona, tomando como comunidades de estudio a Tamazulapam mixe y Tlahuitoltepec.

Otra investigación es la tesis doctoral del antropólogo Perig Pitrou titulada: *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice Dans la Mixe Alta*, defendida en 2010, bajo la dirección del Dr. Philippe Descola. Parte de su trabajo ya se encuentra publicado (2011) en un excelente artículo: “El papel de “aquel que hace vivir” en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca”, que habla de las concepciones de la vida que dan sentido a las prácticas rituales mixes en un interesante análisis derivado de la figura del personaje denominado: “dador de vida”. Y para 2016, salió publicado el libro: *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca*, editado por la Société d’Ethnologie en Nanterre, Francia que incorpora el trabajo doctoral en extenso, priorizando la noción de sacrificio entre los mixes como una operación cuyo objetivo es coordinar las acciones en varios niveles, por parte de agentes que pertenecen a distintos registros ontológicos.

Emiliano Zolla Márquez en 2011 defiende la tesis inédita y sin traducción por el momento al español: *Territorial Practices: An Anthropology of Geographic Orders and Imaginations in the Sierra Mixe* cuyo propósito es la de presentar una etnografía enfocada en las prácticas y concepciones que intervienen en la producción del territorio y espacio examinando al mismo tiempo, procesos geopolíticos que moldean la vida comunitaria mixe. En este sentido explora “formas no jerárquicas y descentralizadas de organización social” a las que sitúa como medulares dentro de la sociedad mixe. Para 2016 publica: *De los indios a los ayuujk’jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca* un artículo que basado en reflexiones posteriores, cuestiona la sostenibilidad de la categoría “indígena” para un pueblo heterogéneo como el mixe que reivindica una pluralidad y diversidad al interior, que la rigidez estatal impulsada por el caciquismo en la zona no superó. Zolla propone así que lo “indígena no debería ser considerado como un compartimento estanco o como una prisión inescapable sino que sea considerado como una zona de tránsito. heterogénea y discontinua producto de una historia de tensión ( a menudo violenta) entre las categorías estatales y las categorías de los pueblos.

Por otro lado, la tesis doctoral de Araceli Rojas defendida en 2012, titulada: *El tiempo y la sabiduría en Poxoyëm. Un calendario sagrado entre los Ayook de Oaxaca*, aborda el sistema calendárico mixe y el proceso adivinatorio

en la comunidad de Chichicaxtepec. Para 2014, dicha tesis queda publicada dentro de la Colección Diálogos de la Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca bajo el nombre *El tiempo y la sabiduría: un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*.

El último trabajo al que hago mención en este anexo pertenece al antropólogo Ignacio Iturralde Blanco *Comunidades encadenadas. Análisis de la cultura política y el caciquismo en un distrito de Oaxaca (1915 - 2014)*. Dicha investigación, gira en torno a la cultura política del caciquismo dentro del distrito mixe. Mediante un exhaustivo trabajo etnográfico e histórico, muestra cómo el caciquismo produce un encadenamiento triple de los grupos bajo su dominio mediante favores, sujeciones y transmisiones entre los grupos local y nacional. Producto de reflexiones consecuentes, en 2017 publica el artículo: *Tierra y caciques! Tierra y caciques! Del mal gobierno de los comunes y la restricción de la libertad* dentro de la Revista de Antropología Social de la Universidad Complutense. En este texto, cuestiona el dilema de los comunes a partir del ejemplo de la explotación de madera de bosques en Oaxaca, señalando que, dicha sobreexplotación no está causada por la condición común de este recurso ni por el régimen de tenencia comunal, sino que es fruto de una autoridad coercitiva que restringe la libertad dentro de una lógica más cultural que económica, definida por la reciprocidad asimétrica, el patronazgo, la intermediación y el fraude de la protección. En este sentido, deja claro como los caciques partiendo de una posición de autoridad y poder, doblegan instituciones, suplantando responsabilidades por lealtades y convierten reciprocidad en dependencia.

Vale la pena mencionar que existen también documentales, videos, animaciones, cine y demás investigaciones en formato visual-digital hechos en su mayoría por jóvenes de la región y que se han presentado en distintos espacios académicos y culturales. Por mencionar alguno, está el trabajo documental presentado en 2016 por Floriberto Vásquez titulado *Keetsy-Pulque. Entre la vida y la bebida* que nos revela entre muchas cosas, que el binomio persona-maguey es pieza clave en la cosmovisión y el quehacer cotidiano de los *ayuujk* de la parte alta y, probablemente de muchos de los pueblos oaxaqueños. Este binomio evidencia múltiples relaciones sociales, un vínculo sagrado con la tierra, el cosmos, con los humanos y otras entidades que lo habitan. Habla de la espera, de la observación, del paso de la luna y del sol. Tan importantes ambos en la mitología mixe.

Asimismo existen un sin número de blogs, páginas web, cuentas de tuitter, instagram y perfiles de facebook que constantemente son actualizados con información de la región, eventos, marcas colectivas, líderes de opinión, gastronomía y textiles que dejan ver la presencia mediática de lo *ayuujk*. Hasta el Rey *Kondoy* tiene un perfil en las redes sociales. Como he venido diciendo, los mixes han sido un pueblo sobre el cual han reflexionado etnográficamente propios y extraños durante largo tiempo. Desde los primeros frailes dominicos hasta la actualidad, se mantiene la fascinación y el interés por conocer las distintas dinámicas culturales que los *ayuujk jää'y* crean y recrean dentro y fuera de su territorio. Por tanto, cada vez son más las publicaciones que presentan contenidos referentes a dicha cultura.

Esta recopilación, que siempre quedará corta, es un intento por inventariar parte de lo existente a manera de recuento bibliográfico. Sin embargo, aunque seguramente se me ha escapado alguno que otro material, es una tarea necesaria para sentar diálogos futuros entre los distintos estudiosos del pueblo *ayuujk*. Como se observa, las temáticas abordadas han sido variadas y esto evidencia por un lado, la existencia de un material etnográfico basto y diverso sobre la región y por el otro, la presencia de múltiples voces que han reflexionado sobre este pueblo. Podemos concluir entonces que existe una etnografía polífona sobre los *ayuujk* lo que los hace un pueblo particular con respecto a otros pueblos del mismo estado o del resto del país en general, pero que justamente por ello, abre camino en el reconocimiento de la pluralidad cultural que conforma el México contemporáneo.





# ANEXO 2. VOCALES Y CONSONANTES DEL AYUUJK\*

## AWÄTSPĪ- LAS VOCALES [AQUELLAS QUE ABREN]

- El *ayuujk* de Tlahuitoltepec tiene ocho vocales

a	ä	e	ë	l	ï	o	u
---	---	---	---	---	---	---	---

- Las vocales que no tienen diéresis se pronuncian muy parecido a las vocales del español. Las que tienen diéresis se pronuncian de la siguiente manera:

La ä es una entre [a] y [o]
La ë es una entre [o] y [e]
La ï es una entre [i] y [u]

- Existen ocho tipos de núcleos silábicos que se identifican con la forma en la que las vocales aparecen. Estos núcleos silábicos se organizan alrededor de tres formas fundamentales en los que aparecen las vocales: SIMPLE, LARGA y REARTICULADA:

- La vocal SIMPLE se representa con una sola vocal y su pronunciación es breve o normal. Ejemplo:

ap	äp	et	ëy	iy	ïy	ok	uk
pat	päk	mets	këy	piy	jïy	pot	putsk

\* Material elaborado por Raquel Diego Díaz y Leopoldo Valiñas.

- La vocal LARGA se representa con dos vocales y su pronunciación dura un poco más que la vocal simple. Ejemplo:

jaap	jääp	meeny	jëen	piity		poom	uuk
maap	määp	keetsy	këep	miiy		koots	xuupy

- La vocal REARTICULADA se representa con dos vocales y en medio un akon, pronunciándose como una vocal larga sólo que interrumpida por en medio con el akon. Su pronunciación es breve o normal. Ejemplo:

ma'at	pääk	ne'ep	më'eny	mí'iky	-	ko'ok	ku'uty
-------	------	-------	--------	--------	---	-------	--------

- Las vocales SIMPLE, LARGA y REARTICULADA pueden ser, además ASPIRADAS, lo cual se presenta con una [J] después de la vocal. Ejemplos:

[SA]	kaj	mäj	mej	tëjk	-	-	poj	nuj
[LA]	pajt	-	-	-	-	-	moojk	-
[RA]	-	-	-	-	-	-	mo'ojt	-

- Las vocales SIMPLE y LARGA pueden ser, además, CORTADAS, lo cual se representa con un akon después de la vocal. Ejemplos:

- La vocal SIMPLE CORTADA: ka'
- La vocal LARGA CORTADA: maa'n

- NOTA: La palabra "ellos/ellas" tienen dos sílabas: la primera es REARTICULADA y la segunda SIMPLE: **yë'e-të**

**ATUJKPĪ- LAS CONSONANTES [AQUELLAS QUE CIERRAN]**

- El *ayuujk* de Tlahuitoltepec tiene once consonantes

'	j	k	m	n	p	t	ts	w	x	y
---	---	---	---	---	---	---	----	---	---	---

- La primera consonante se llama *akon* o saltillo y consiste en un cierre de garganta.

- Todas las consonantes (excepto la **[ts]**) son *monógrafos*, es decir, una letra hecha con una sola grafía. En cambio la **[ts]** es un *dígrafo*, es decir, una sola letra formada con dos grafías.

- Todas las consonantes se pronuncian de manera muy semejante a las consonantes del español. Dos de ellas merecen mención especial por no tener una equivalencia en español:

- La **[w]** representa al sonido de una **[v]** pronunciada con los labios redondeados.
- La **[x]** representa el sonido de la **[sh]** pero con la punta de la lengua pegada al paladar.

- Todas las consonantes mixas tienen una forma que se identificará como PALATALIZADA. Ésta se representa con una **[y]** después de la consonante formando con ello un *dígrafo* (es decir, una sola letra hecha con dos grafías) o un *trígrafo* (formada con tres grafías como en el caso de la **[tsy]** que suena muy similar a la **[ch]** en español). Esto quiere decir que cada consonante PALATALIZADA debe ser considerada como una sola letra:

‘y	jy	ky	my	ny	py	ty	tsy	wy	xy	yy
----	----	----	----	----	----	----	-----	----	----	----

- Las consonantes PALATALIZADAS son una unidad (es decir una sola letra). Su pronunciación se ve modificada más notoriamente en los siguientes casos:

La **[ny]** se pronuncia como **[ñ]**.

La **[ty]** se pronuncia como una **[t]** pero con la parte media de la lengua.

La **[tsy]** se pronuncia como la **[ch]** del español.

La **[wy]** se pronuncia como **[vy]**.

La **[xy]** se pronuncia como **[sch]** pero con la punta de la lengua pegada a los dientes de arriba.

La **[yy]** se pronuncia como la **[y]** pero un poco más fuerte. Sin embargo, por lo regular esta letra suena casi igual que la **[y]**.

- Las consonantes **[k, p, t, ts, x]** (normales y palatalizadas) llamadas FUERTES, se debilitan sonando como sus respectivas DÉBILES **[g, b, d, dz, z]** en los siguientes casos:

- Después de [n] o [m]. Ejemplo: [n**pop**] se pronuncia [n**bop**].
- Al ir entre vocales. Ejemplo: [j**atits**] se pronuncia [h**adits**].
- Después de una vocal larga. Ejemplo: [p**oop**] se pronuncia [p**oob**].

• Por razones especiales, en ocasiones las consonantes FUERTES no se debilitan al ir entre vocales. Como mero recurso ortográfico se representan como dobles, un hecho muy común y normal en *ayuujk*. Por ejemplo [p**yuttë**] se pronuncia [p**yut-të**] con doble [t].

• NOTA: Ninguna palabra *ayuujk* comienza realmente con vocal. Las palabras que ortográficamente comienzan con una vocal, en realidad llevan al principio un *akon*. Hay casos, durante alguna de las diversas conjugaciones, en los que el *akon* debe registrarse ortográficamente.

Siempre que una [y] va antes de cualquier consonante (que no sea ['] o [j]), debido a un proceso natural del *ayuujk*, se reordenan los sonidos pasándose la [y] después de la consonante y generando así un sonido PALATALIZADO. A este proceso se le llama METÁTESIS.

## ANEXO 3. GLOSARIO AYUUK\*

Ääw-ayuujk: lengua mixe
Ääw: boca
Ääy: hoja de tamal
Äk: piel
Akäts: el otro, todos los que no son mixes
Amääy äjtën: tiempo de meditación y abstinencia
Amëtsypyë: envuelto en ritualidad refiere a las ofrendas de maíz envueltos o xatsy amëtsypyï
Anaaw: trueno
Anakaaky: comida del trueno, comida ritual u ofrenda
Anmajää'wën: alma
Äp teety-äp tääk : dualidad de abuelos ancestros
Äpxëew: fiesta de todos santos, fiesta de muertos, fiesta de los abuelos
Atujkpī: consonantes
Awätspī: vocales
Ayuujk jää'y: la gente mixe, los mixes
Ayuujk: mixe
Ee'px nëēj: veinte agua, también se utiliza para nombrar la fiesta de la veintena de un bebé

\* Este glosario se construyó a lo largo de diez años. La versión final agradece la infinita ayuda de Facundo Vargas y Raquel Diego Díaz.

Ee'px xëew: fiesta de veinte días o veintena de un bebé
Et nääxwii'nyit: universo, tierra, naturaleza, creador, vida. Es una palabra dual que puede tener todos estos significados
Et-nääjx: naturaleza-tierra
Ëy: bueno
l'ijtsy: arcoiris
li'pyxyukp: montaña de veinte picos o Zempoaltépetl
Jää'y: gente, persona.
Jatsyu'tsää'ny: serpiente mítica o serpiente de cuernos de venado
Jatyuu'xpī: animales de mal agüero, mensajeros de males
Jëen: fuego
Jënpoj: viento de fuego, nombre de un árbol donde se cura a la gente de espanto y también nombre de la radio comunitaria de Tlahuitoltepec
Jëntëpyajt: fogón
Jëtypy: genérico de embarazo, termino que se refiere a una mujer embarazada
Jojkäm: Rancho Tejas
Joojt: estómago, interior, puede ser también utilizado para alma
Jotmay: compromiso, una preocupación espiritual consciente que hay que resolver y dar atención
Ju'uky: cigarro
jujyky'äjtīn: religión, vida mixe
Ka'ëy poj: mal aire o aire con energía negativa
Ka'ëy: no bueno
Kääm: campo
Kääp: menear la comida
Kääyīn-uujkīn: bebida-comida o alimento-sustento
Kaj: desenredar
Käjp kupäjk: cabeza del pueblo
Käjp pa'am: orilla del pueblo
Käjp patkī'py: pies del pueblo

Käjp wiiny: a ojos del pueblo
Käjp: pueblo
Käjpjotp: centro del pueblo
Kämjotp: lugar del campo
Käpxääjkîn: rezo o encuentro de palabras
Keetsy: pulque
Kojpk pääjtin: el encuentro con la raíz, con la montaña. Es la expresión que se usa cuando alguien sube al cerro para cumplir con la ritualidad que marca un compromiso
Kojpkjotp: lugar para hacer rituales, sagrado
Kontoy: héroe cultural de los mixes. Personaje mítico primordial. Konk también es entendido como el origen la vida, la descendencia
Koots jää'y: gente de la noche o de la oscuridad
Ku'ääw: vocero, quien ofrenda palabras ceremoniosas y rituales
Ku'uu'nk: hijastro
Kumääy: sueño o premonición
Kumaapyi: quien reparte alimento o quien distribuye con sabiduría un patrimonio
Kumantuk: seres que se quitan la cabeza de acuerdo a narrativa, así se les nombra a los personajes míticos que se quitan las cabezas. Pero entendido en un término espiritual los kumantuk son aquellos personajes quienes utilizan la energía opuesta del xëmaapyë o la energía negativa
Kumejy'am: Rancho Laguna
Kumxëna'am: cerro del rayo que se ubica cerca de la ermita el Santuario. En él se efectúan rituales
Kupäjk: cabeza
Kupeets-kukoots: alma oscura o ingenua
Kutääy: creativo
Kutunk: autoridades
Kuwiiny: alguien que esta atado u obstruido
Kuxëew: anfitrión
Määtsy: machucado, comida ritual con la que se cierra un compromiso

Mää'nyunakēm: Guadalupe Victoria
Määjts: placenta
Mäay: día de plaza o patrimonio
Määjotp: plaza del pueblo
Majää'y: principal, sabio, guía
Majääw: fuerza, fortaleza
Matuuk: significa que pasaron tres días (un ciclo), es un conteo ritual y ceremonial de todo evento mixe
Měj tējkjotp: el principal centro de la casa, donde se coloca el altar
Mějk majääw: fortaleza y cordura o equilibrio entre alma y conciencia
Mějk nēēj: agua fuerte, mezcal, bebida ritual
Měku'ajtstääjk : lugar donde baila el diablo
Měku'wimpy :lugar junto al diablo
Mí'iky: tamal
Moctum: sitio arqueológico mixe que se ubica cerca del pueblo de Totontepec
Moojk kaaky: alimento de maíz, tortilla de maíz
Moojk-jää'y: gente de maíz
Moojk: maíz
Moojkway: polvo de maíz, pinole
Na'ääw: guajolote
Nääjx-tääk: madre tierra
Ně'am: Santa Ana, a la orilla del río.
Ne'kx: cuerpo
Nēēj mo'onts: pantano
Ní'ijypy: sangre
Niiy iitsy: alimento ritual, base de los tamales de amarillo
Niiy: chile
Oo'jkīn: muerte o volverse polvo
Pääk: panela
Pääk nēēj: tepache



Päänwimypy: Rancho Metate
Pajää'y: gente del monte o no gente. Personajes que no son del todo personas, pueden comportarse o transformarse en otras entidades
Pëjk:pluma de ave
Pijy: flor
Pijytëjpk: Rancho Flores
Pitënpajk: la que come niños, personaje mítico que se caracteriza por comerse a los recién nacidos
Poj kaaky: comida ritual u ofrenda para el viento
Poj tĩny: excreción de un mal viento que se manifiesta como copitos sobre la tierra
Poj tuuj: lluvia con viento
Poj wääy: pelo del viento. Se asocia a unos filamentos naranjas que crecen encima de algunas plantas.
Poj: viento
Poop: blanco
Pooptsäwemp: frente a la piedra blanca
Pu'jĩn ka'ajxĩn: alumbramiento, nacimiento
Pu'ts: amarillo
Pujx-käjp: pueblo comunidad
Puum: olla donde se fermenta el pulque
Putëjkën: ayuda, brindar u ofrendar ayuda o colaboración
Seerë: velas
Tääy-jĩkiiny: dador o dadora de vida
Tajëew: hermana de Kontoy; su gemela, hermana serpiente, la que controla las aguas quien da fertilidad y es complemento de konk. Dentro de la tradición mesoamericana Kontoy y Tajëew es lo que compone la dualidad que da origen a la vida
Tamatsyoo'ĩn: números
Teety-tääk: padre-madre
Tëjk kupäjk: techo
Tëjk patkí'py: cimiento de la casa

Tëjk teky: cimientos o pilares de la casa
Tëjk: casa
Tëjk'ääw: puerta
Tëjkjëxkípy: atrás de la casa
Tëjkjotp: el centro de la casa
Tëjkjotp: lugar de las casas
Tëjkween: ventana
Tëtstpäjkp: lugar hueso de granizo
Totk: mariposa
Tsäá'ny tuuj: lluvia con viento que en el paisaje forma o figura la serpiente por eso se llama lluvia de serpiente
Tsääjts jeyěpy: Magueyal
Tsäá'ny: serpiente, descendencia, perpetuidad humana
Tsäjpts: rojo
Tsäjptsmikyējxp: Nejapa
Tsäkējxp: lugar entre piedras
Tsap tutääk: gallina
Tsapna' ääw: gallo
Tsäwää'n: límite, lindero o colindancia
Tsejxk tsënaaky: vivir la veintena en el temazcal
Tsejxk: temazcal
Tso'ok: nahual, protector o aquello sublime que te protege y resguarda
Tsujxk moojk mĩ'ky: tamal de maíz remojado que se consume exclusivamente en la fiesta de veintena de un bebé. Primer alimento ritual de un bebé
Tu'uk et-ja tu'uk et: un lugar - otro lugar
Tu'uty: huevo
Tutk tojxk: caldo de pollo
Tuuj: lluvia
Ujts: planta
Uu'nk jääxpë: partera o persona quien ayuda a que nazcan los bebés

Wääjxtsäány: gran serpiente
Wäáy: pelo
Wäj jëp'ām: lugar punta del cuerno
Wäjpxtun' akë'm: lugar en pendiente
Wäjpxtunakë'm o Aya'ap'ām: Santa Cruz
Wän tä'aky: promesa, manda, compromiso apalabrado
Wējën-kajën: despertar despabilar, dualidad que refiere a la educación en el amplio sentido de la palabra
Winpejtën-tikajtsin: retornar- transformar. Se refiere al retorno a la tierra o muerte
Wintsë'ëjkin ofrenda de respeto
Wintsën: dueño del lugar dueño, o algo-alguien (montañas, ríos, sol) a quien se rinde reverencia
Winxatsy: tepache con espuma roja hecha de cacao, maíz y achiote molido en otros lugares se conoce como tazcalate
Witsuk: rayo
Wojpjë'kpë: quien cura de susto o espanto
Xaam: frío
Xaamkëjxp: Tlahuitoltepec, toponimia, nombre que designa el pueblo de Tlahuitoltepec en lengua local y significa: sobre o en el lugar frío o calmado
Xäts: preparar ofrenda de maíz, frotar
Xatsy: ofrenda de maíz hecha a partir de una rigurosa numeración y conteo que únicamente proporcionan los sabios o xëmaapyëtë
Xëëky: uña
Xëëw juky'aty: sol, vida
Xëëw: sol
Xëjexy: donde se oculta el sol
Xëjk mi'kyxy: comida ritual y medicinal es un amarillo de frijol que se come al tercer día que nace un bebe también se dice xëjk mä'ätsy
Xëjk: frijol
Xëjkäm: Rancho Frijol

Xejt: canasta utilizada en el ritual de veintena. En esta canasta se ponen los utensilios y herramientas miniatura de los cuales va a echar mano la persona a lo largo de su vida
Xejts: aguacatillo
Xëjts'äy iitsy: alimento medicinal conocido como amarillo de hoja de aguacatillo
Xëmaapyë: adivino, abogado, especialista ritual, el que lleva la cuenta de los días, sanador. Los hay hombres y mujeres por igual en Tlahuitoltepec
Xëpütsim: donde sale el sol
Xet: acción de mover la canasta de la veintena como una sonaja
Xëtsuufi: cena de vísperas, o kojpk kaaky cena de ofrenda al cerro
Xëtuu': camino del sol
Xixy: carne
Xuu'kx: colibrí
Xuuky piji xuuky: esta dualidad refiere a lo aromático y floreciente. Aplicado en ritualidad se refiere a lo que atestigua el compromiso, como las flores los aromas y colores de las flores, la luz de las velas, el olor y humo del cigarro
ya'jkin tsoojkin: desarrollo humano y crecimiento integral
Yäjkts kumantuk: molote de maíz que se ponen los kumantuk cuando se quitan las cabezas, es una especie de memela gordita que se atorán en el cuello
Yëjk: negro
Yik'atujkpë: quien posee energía para cerrarte el paso o camino. Puede ser un xëmaapyë
Yik'awätspë: quien posee energía para abrirte el paso o camino. Puede ser un xëmaapyë
Yikujky'äjtpi: el que hace vivir, quien te provee la vida, el sustento y el bienestar
Yukjotp: bosque, lugar alejado y peligroso
Yukp: cerro, montaña
Yuujk: selva, bosque, montaña

## EL CUERPO HUMANO / JA JÄÄ'Y NYE'KX

AYUUJK	ESPAÑOL	SENTIDO FIGURATIVO	SIGNIFICADO LITERAL
kupäjk	cráneo-cabeza	[ku] cabeza, algo por parte de alguien	cabeza hueso
kukkë'ëxy	cerebro		
ween	ojo	[wīn] ojo, superficie	
wääy	cabello		
wīnwääy	cejas, pestañas		ojo cabello
jëëjp	nariz	[jëp] nariz, puntiagudo, filoso	
ääw	boca	[a] boca, entrar en algo	
tätsk	oreja		
awääy	barba-bigote		boca cabello
tëëjts	dientes		
toojts	lengua		
anën	cachete		
akojpk	hueso de la mejilla (jaw)		
kunëëj	mollera (región blande de la cabeza del recién nacido)		cabeza agua
yo'kt	cuello	[yuk] cuello, tronco, cavidoso	
kenyky	hombro		
kë'	brazo-mano	[kë] mano, recipiente, alguna actividad manual	
kë' kox	codo		mano rodilla
kë' tsääjx	dedos de la mano		
kë' wääy	vellos del brazo		mano cabello
jëxk	espalda	[jix] espalda, lugar de referencia atrás	

katsy	costilla		
yukwäxt	manzana		
anmajää'wīn	corazón-alma-espíritu		
määts	estómago		
joojt	alma-estómago	[jot] estómago, panza, sentimientos, profundidad	lo de adentro
xoj tēēm	riñones		
xējy apējk'ī'ny	pulmones		
tinytsy	tripas-intestinos		
katsy ääw	pecho		boca de la costilla
tse'tsk	senos		
xakät	axilas		
päjk	hueso	[pak] hueso	
joojt tsujuky			
nī'ījypy	sangre		
xixy	músculo		
eemy	venas		
nats'uun	nuca		
ix	trasero	[ix] trasero, trayectoria, atrás, abajo	
ixpäjk	cadera		atrás hueso
kox	rodilla		
teky kyox	tobillo		pie rodilla
teky xyëëky	uña de pie		
puuy	pierna		
putsk	ombligo		
ne'kx ääw	órganos reproductivos		cuerpo boca
pakityun	hueso de la pierna baja		hueso abajo
teky ëjx	planta del pie		pie planta

LA CASA / JA JĚĚN JA TĚJK JA KIIPYĬ JA MU'XPI

tĕjk kojpk	la casa familiar, raíz de la casa
jĕĕn tĕjk	concepto amplio de casa y hogar
tĕjkwĭntum	domicilio
kiipyĭ mu'xpi	concepto simbólico de casa que da a entender que es quien te arrulla y cobija, aposento de cada uno de los integrantes de la familia.
majää'y tyĕjk	casa antigua, casa de los abuelos
kĭmuuny tyĕjk	casa comunal o casa del pueblo
jemy tĕjk	casa nueva
tĕjk anuu'kyxy	casa rentada o prestada
tĕjk apäk	casa abandonada
päk tĕjk	casa vieja o usada

Toda casa tiene un adentro y un afuera: Tĕjk joot-tĕjk ween

Partes de la casa

AYUUJK	ESPAÑOL	SIGNIFICADO LITERAL
tĕjk ääw	puerta	casa boca
akäj	puerta	lo que impide paso
pujx tĕjkääw	puerta de fierro	fierro casa boca
kipy tyĕjkääw	puerta de madera	árbol casa boca
mĕj tĕjkääw	puerta principal	grande casa boca
pĕtsy	pared	
tĕjk ween	patio-ventana	casa ojo
tĕjk pää'	afuera	casa orilla

tëjk'ixstun	canalito para salir el agua de lluvia	casa atrás lluvia
tëjk kuwets	arriba de las paredes, cimbra	casa sobre la cabeza
tëjk puki'ijy	a lado de la casa	
tëjk ix'ääjy	atrás de la casa	casa trasero
tëjk kupäjk	techo	casa cabeza
nääjx	piso	tierra
witettääjk	baño	
pujtääjk	lavadero	
määttääjk	dormitorio	
kaatyaäjk	comedor cocina	donde se come
tëjk tawetsi	tapanco	casa que tiene otra base adentro
Tëjk jixki'py	atrás de la casa	casa espalda
Tëjk teky	cimientos-columna	casa pie
Tëjk patki'py	abajo de la casa (cimiento o primera planta)	Casa pie





